~~U43974~~ 16-12-09

U5050

Title - KHAYYAM AUR USKE SAWANEH-O-TASANEEF PAR NAAQADAANA NAZAR.

Creator - Sayyed Suleman Nadvi.

Publisher - Matba Maarif (Azamgarh)

Date - 1933

Pages - 509

Subject - Khayyam - Sawaneh-o-Tanqeed; Tazkira.
Masnafeen - Farsi - Khayyam.

خیام

خیّام

اور اُس کے

سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر

از

سید سلیمان ندوی

یہ مقالہ آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ پیش کیا گیا تھا

اور اب

حکیم خیّام کے چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل اور رباعیات کے ایک غیر مطبوعہ نسخہ کیساتھ شائع کیا جا رہا ہے

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈہ

طبع اوّل سنہ ۱۹۳۳ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ رب العالمین، والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین'

خیام کی نسبت ہر زبان مین اتنا کچھ کہا جا چکا ہے کہ اس موضوع مین کوئی جدت باقی نہین رہی ہے تاہم مین نے اس پر قلم اٹھانے کی جرأت کی جس کی صرف دو وجہین ہین' ایک تو یہ کہ اس کے بعض واقعات' تصانیف اور سنین کے متعلق مجھے کچھ کہنا تھا، اور اپنی فکر و کاوش اور جدو جہد کے نئے نتیجے ارباب نظر کے سامنے پیش کرنے تھے، اور دوسری یہ کہ اب تک لوگون نے اس کو صرف اسکی رباعیون ہی کے ذریعہ سمجھنا چاہا تھا، جنکی تعیین سراسر مشکوک ہے، اور مین نے اسکو اسکی خاص فلسفیانہ تصانیف کے ذریعہ روشناس کیا ہے، جنمین وہ بالکل ایک نیا شخص معلوم ہوتا ہے، اسی لیے کتاب کے آخر مین اسکی فلسفیانہ تصانیف کا حصہ بھی شامل کر دیا ہے، تاکہ ہر شخص اس کو اس آئینہ مین بآسانی دیکھ کر پہچان سکے،

پیش نظر اوراق حقیقت مین آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھے گئے تھے، قدر شناسون نے توقع سے بڑھکر حوصلہ افزائی کی تو خیال ہوا کہ رباعیات کے کچھ اور مباحث بڑھا کر اس کو کتاب کی صورت مین شائع کر دیا جائے، چنانچہ

اسکی موجودہ صورت اسی خیال کا نتیجہ ہے، اور دل نے کہا کہ اگر اربابِ نظر کی نگاہ مین اس کتاب مین
کوئی نئی بات نہ بھی ہو تو کم از کم یہی کیا کم ہے کہ "خیامیات" کے متعلق ہماری زبان مین ایک مستقل
کتاب موجود ہو جائیگی، وکفیٰ بہٖ فخرًا،

مین نے اس کتاب کی لفظی و معنوی تصحیح سنین کی تحقیق و تطبیق، واقعات کی تلاش و تفتیش،
اور ماخذون اور سندون کے حوالون مین اپنی استطاعت بھر پوری احتیاط کی ہے تاہم انسانی
کوششون کی نسبت غلطیون سے پاک اور خطاؤن سے بری ہونے کا دعویٰ کون کرسکتا ہے،
استدراک و اضافہ کے آخری عنوان مین بعض امور کی تصحیح یا مزید توضیح کردیگئی ہے،

کاپیون اور پروفون کی تصحیح مین بھی خاص کوشش کیگئی جسکا اتنا اثر ضرور رہا کہ کتاب مین نسبتہً غلطیان
کم ہین، اہم غلطیون کو قلم سے یا چٹ چھپوا کر درست کردیا گیا ہے، تاہم اس احتیاط کی بنا پر کہ شاید کوئی نسخہ
تصحیح سے رہگیا ہو آخر مین تصحیح اغلاط کا ضمیمہ بھی شامل کردیا گیا ہے،

اصل کتاب ڈیڑھ برس سے چھپی رکھی تھی، مگر خیام کے آخری رسالہ میزان الحکم کی کسی صحیح اصل کی
تلاش و جستجو اور حصول کے انتظار اور اسکی تصحیح کی کوشش مین طباعت کا کام رکا رہا شروع ستمبر ۱۹۳۳ء مین بمبئی
سے جب اس کے فوٹو آئے تو بقیہ کتاب کی چھپائی پوری کیگئی،

آخر مین مجھے اپنے عزیز رفیق مولوی سعید صاحب انصاری مؤلف سیر الصحابیات کا شکریہ
ادا کرنا ہے جنھون نے کاپیون اور پروفون کی تصحیح بڑی کوشش و جانفشانی سے کی ہے، اور انڈکس بنانے
کا کام باریک بینی اور دیدہ ریزی سے انجام دیا ہے،

۱۷ / اگست ۱۹۳۳ء

سید سلیمان ندوی
دار المصنفین، اعظم گڈھ،

فہرست مضامین خیام

استدراک و اضافہ

۴۷۱ - ۴۸۷

رسالة في الوجود من الشيخ الإمام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الذي جل جلاله وتقدست
اسماؤه اعطى كل شئ خلقه ثم هدى واحصى كل شئ عددا والصلوة على نبيه
المصطفى محمد وآله الطاهرين الاوصاف للموصوفات على ضربين ضرب
يقال له الذاتي وضرب يقال له العرضي ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما (ما لا)
للموصوف ومنها ما يكون لازما بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم وحسب واما
بالوهم وبالوجود معا ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين قسم يقال
له الاعتباري وقسم يقال له الوجودي فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم
بالاسود اذا كان اسود فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات
الاسود وصفنا وجوديا واثبات هذا القسم الوجودي مستغني عن البرهان
لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس واما القسم الاعتباري العرضي كوصف
الاثنين بانه نصف الاربعة لانه لو كان كون الاثنين نصف الاربعة امرا زائدا
على ذاته لكان للاثنين معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد والبرهان
قائم على استحالته واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانه لون فان
كونه لونا وصف ذاتي له والبرهان على ان اللونية ليست صفة زائدة على ذات
السوادية في الاعيان هو انها لو كانت صفة زائدة فلا بد من ان يكون عرضا
اذ السواد عرض ثم كيف يمكن ان يكون عرض موضوعا لعرض آخر وان كان موضوع
السوادية موضوعا للونية لكانت اللونية صفة في موضوع السواد ولكانت
اللونية امرا موجودا في الاعيان يلزمه من خارج ذاته ان يكون سوادا وهذا محال
ومعنى قولنا الوصف الاعتباري هو ان العقل اذا عقل معنى ما فانه يفصل ذلك

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربية لعمر بن ابراهيم الخيامي المحفوظة
في مكتبة حكومة برلين (استيت بيبلوتيك) رقم ٢٢٧٠

رسالة بالعجمیة لعمر الخیام فی کلیات الوجود

بسم الله الرحمن الرحیم

می‌گوید ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک بن مؤید حاصل
شد و قربت و اختصاص حاصل [illegible] تعالی مجالس حضرتش بهره‌ور از مزید کاری خواستی در علم کلیات لیکن
جزوی بر مثال رسائل از بهر وی خواست او املی کرده شد اگر اهل علم و حکمت انصاف بدهند که این مختصر
مفید تر از جمله مجلدات است از معانی مقصود که حاصل کرده‌اند دانند و لطفه آغاز سخن
بدانک هر چه موجودات است بجز ذات باری [illegible] جنس است و آن جوهر است و جوهر بر دو قسم است جسم
و بسیط و لفظهای که بازای معنی کلیات است اول لفظ جوهر است و جوهر ازلی [illegible] و قسمت [illegible]

عکس نسخهٔ کلیات الوجود فارسی موجود کتبخانهٔ برٹش میوزیم لندن

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للامام عمر الخيامي والعمل به والبرهان عليه
اذا كانت الكفتان او احديهما في الماء والقول فيه يدور على اربعة فصول **الفصل الاول**
في صنعة الميزان والوزن به قال الامام عمر بن ابرهيم الخيامي اذا اردت ان تعرف مقدار كل
واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما اخذنا مقدارا من الذهب الخالص ونعرف وزنه في الهواء
وكذلك ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية ثم ناخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان
له عمود متشابه الاجزاء اسطواني الشكل ونضع الذهب في احدى الكفتين في الماء وفي الكفة الاخرى
ما يثقلها ونجعل العمود موازيا للافق ونعرف مقداره ثم نعرف نسبة وزنها الهوائي الى وزنها المائي ثم
ناخذ المركب ونعرف وزنه الهوائي الى وزنه المائي فان كانت النسبة مثل وزن الذهب الهوائي
الى وزنها المائي فان المركب هو من الذهب الخالص لا شيء فيه من الفضة وان كانت النسبة مثل نسبة الفضة
فان المركب هو من الفضة لا شيء فيه من الذهب وان كانت النسبة فيما بينهما حينئذ يكون الجسم مركبا بينهما

صورة نسخة ميزان الحكيم عمر بن ابرهيم الخيامي الموجودة في مكتبة
جامع بمبئ

هنگام سپیده دم خروس سحری
دانی که چرا همی کند نوحه گری
یعنی که نمودند در آئینهٔ صبح
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ
عمر خیام طاب الله ثراه
بتاریخ سلخ شهر رجب المرجب
سنه احدی عشر و تسعمائه
الهجریه النبویه

بید العبد المذنب
سلطان علی

عکس نسخهٔ رباعیات خیام، موجود کتبخانهٔ اصلاح دیسنه
(ضلع پٹنہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوانح خیام کے ماخذ و مصادر

پر

ناقدانہ تبصرہ

حکیم عمر خیام پر مشرق اور مغرب کے دونون ملکون مین اتنا لکھا جا چکا ہے، کہ اس مین کوئی نئی بات پیدا کرنا مشکل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ جس موضوع پر جتنا زیادہ کہا جاتا ہے، اس مین اتنی ہی زیادہ غلط فہمیان اور پیچیدگیان پیدا ہوتی ہین، غریب خیام بھی ایسی مصیبت مین مبتلا ہے، اس لیے بدگمانی نہ ہوگی، اگر آپ یہ سمجھین کہ خیام کے متعلق میرے اس مقالہ سے شاید کچھ غلط فہمیان اور پیچیدگیان اور زیادہ بڑھ جائین گی، کم نہ ہون گی، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ انھین پیچیدگیون سے مشکلات کی کشایش ہو، اس لیے مین نے بھی اس ہفت خوان کو طے کرنے مین رستمی کی جرأت کی ہے،

اس سے پہلے کہ اصل بحث شروع کی جائے ان کتابون کا جائزہ لینا ہے، جو حکیم خیام کے حالات

کی ماخذ و مصدر ہین، اور اُن اہم تصانیف پر تبصرہ کرنا ہے جو خیام پر مشرق و مغرب مین ابتک لکھی گئی ہین، ہمین کوئی شک نہین ہو کہ خیام کیساتھ اسوقت مشرق مین بھی جو دلچسپی لیجارہی ہے، وہ تمامتر مغرب کی داد و تحسین کا نتیجہ ہے، خیام کے سوانح و حالات اور اوسکی تصنیفات، اور خصوصاً رباعیات کی تلاش و جستجو و اشاعت مین سبسے زیادہ فضلاے مغرب نے حصہ لیا، اسیطرح اُس کے حالات کے قدیم ماخذون کی تلاش و تحقیق کے میدان مین بھی انھین کا قدم پہلے آگے بڑھا، اس لیے نامناسب نہ ہوگا، کہ ان ماخذ کا ذکر ان ماخذ کے دریافت کرنے والون کی کوششون کے ذکر کے ساتھ ساتھ کیا جائے،

۱- اس سلسلہ مین سب سے پہلا نام فرنچ مستشرق پروفیسر ہوٹسما Houtsma کا ہے، اس سے پہلے خیام کے حالات مین جو کچھ لکھا جاتا تھا، وہ عموماً نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی و ہمدرسی کی داستان ہے، جو متاخرین کی اکثر تاریخون اور تذکرون مین موجود ہے، پروفیسر ہوٹسما پہلا شخص ہے جس نے اس قصہ کے استناد پر شک و شبہہ کی نگاہ ڈالی، عربی مین زبدۃ النصرہ کے نام سے آل سلجوق کی ایک تاریخ ہے، اس کتاب زبدۃ النصرہ کی حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود سلجوقی کے وزیر انوشروان بن خالد المتوفی ۵۳۲ھ نے فارسی مین آل سلجوق کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی، (یہ وہی انوشروان ہے جس کے اشارہ سے ابوالقاسم حریری نے اپنے مشہور مقامات حریری لکھے ہین) انوشروان کی اس مختصر فارسی تاریخ کا نام چلپی کے بیان کے مطابق "فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور" ہے، اس کے بعد عماد الدین کاتب المتوفی ۵۹۷ھ نے "نصرۃ الفترہ و عصرۃ الفطرہ" کے نام سے عربی مین انشاپردازانہ لفاظی مین قافیون کے جوڑ توڑ کے ساتھ سلجوقیون کی ابتدائی تاریخ دیباچہ کے طور پر لکھی، اور اس مین

انوشروان کی کتاب کو اسی لفاظی اور قافیہ کی پابندی کیساتھ عربی مین ترجمہ کرکے اپنی کتاب مین شامل کر دیا، اس کے بعد ابوالفتح بنداری المتوفی ۶۲۳ھ نے نصرۃ الفترہ کی لفاظی اور حشو وزوائد کو کم کرکے اس کا ایک مختصر نسخہ تیار کیا جسکا نام زبدۃ النصرۃ و عصرۃ الفطرہ ہے، ان کتابون کی لفاظی اور قافیہ بندی کی رعایتون سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالقاسم حریری کے انداز نے خیالی افسانون سے نکل کر تاریخ کے میدان مین بھی اپنا سکہ جمالیا تھا،

بہرحال اسی آخری کتاب کو پروفیسر ہوتسما نے ۱۸۸۹ء مین شائع کیا، اور اس پر ایک فرنچ مقدمہ لکھا، اُس مقدمہ مین اس کتاب کے اُس ایک فقرہ کے ایک لفظ (مکتب) سے جسمین باطنی ملاحدہ کا ذکر اور حسن صباح کی طرف اشارہ ہے، یہ مطلب نکالا ہے، کہ حسن صباح وغیرہ جس سلجوقی وزیر کے ہم درس اور ہمسن تھے، وہ یہی انوشیروان خالد[1] ہے، اس دیباچہ نے خیام و نظام الملک و حسن صباح کی مشہور دلچسپ داستان کو سب کی نگاہون مین مشکوک بنا دیا، اور اصلی خیام کی تلاش کی طرف لوگون کو متوجہ کردیا

۲- خیام کی تاریخی شخصیت پر یورپ مین سب سے پہلے جسکی نگاہ پڑی وہ روسی مستشرق والنٹین زوکووسکی Valentin [illegible] ہے جس نے خیام پر ۱۸۹۷ء مین ایک محققانہ مضمون روسی زبان مین لکھا، یہ مضمون پٹرسبرگ مین مظفریہ نام کے ایک مجموعۂ مقالات کے ضمن مین چھپا ہے، اس مضمون کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین اُن مستند عربی و فارسی کتابون کے بعینہ وہ اقتباسات ہین جنمین پروفیسر موصوف کو حکیم خیام کے حالات یا برائے نام تذکرے ملے ہین، مضمون کا دوسرا حصہ حکیم خیام کے ان ۴۶۴ رباعیات پر مشتمل ہے، جنکو موصوف نے دوسرے شعراء کے رباعیات مین مخلوط

---

[1] دیباچہ فرانسیسی زبدۃ النصرہ ص ۱۴ و ۱۵، بریل،

اور ان کی طرف منسوب پایا ہے، اور اس لیے ان کو "آوارہ گرد رباعیات" کے نام سے موسوم کیا ہے،
ژوکوفسکی نے اپنے اس مضمون میں خیام کے حالات حسب ذیل مصنفین کے حوالے سے نقل کیے ہیں،

۱۔ نزہتہ الارواح و روضۃ الافراح فی تواریخ الحکماء المتقدمین شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری تالیف سنہ ۵۸۶ھ ۔ سنہ ۶۱۱ھ،

۲۔ مرصاد العباد شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ، تالیف سنہ ۶۲۰ھ،

۳۔ تاریخ الحکما، قاضی اکرم جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف قفطی، تالیف سنہ ۶۲۴ھ ۔ سنہ ۶۴۶ھ

۴۔ فردوس التواریخ، مولنا خسرو ابرقوہی، تالیف سنہ ۸۰۸ھ،

۵۔ تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی، تالیف سنہ ۱۰۰۰ھ،

۳۔ ژوکوفسکی کے اس مضمون کو ڈاکٹر ڈینی سن راس نے انگریزی میں نقل کیا، اور اپریل سنہ ۱۸۹۸ء کے جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی میں شائع کیا، اسکا اثر یہ ہوا کہ انگریز مستشرقوں کے اندر بھی خیام کی تحقیق کا ولولہ پیدا ہوا، چنانچہ سب سے پہلے پروفیسر براؤن نے (جن سے سنہ ۱۹۲۰ء میں کیمبرج میں مجھے ملاقات کی عزت حاصل ہوئی) سنہ ۱۸۹۹ء میں جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن میں (صفحہ ۴۰۹ ۔ صفحہ ۴۱۱) ایک مختصر مضمون لکھا جسمیں خیام کے سوانح کے بعض نئے ماخذ ذکر کیے، اور خصوصیت کیساتھ مغلوں کی تاریخ جامع التواریخ کا ایک حصہ شائع کیا جسمیں حسن صباح اور باطنیوں کے سلسلہ میں عمر خیام اور نظام الملک و حسن صباح کی ہمدرسی و معاہدہ کی وہی پرانی داستان مذکور ہے، پروفیسر براؤن کے اس مضمون کا عنوان یہ ہے "خیام پر کچھ مزید روشنی"،

۴۔ سنہ ۱۹۰۰ء میں میتھیون پریس لندن نے رباعیات خیام کے انگریزی ترجمہ فٹزجیرلڈ کا نیا نسخہ

شائع کیا اور اس پر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے ایک مضمون مین ایک دیباچہ لکھا اور اس دیباچہ کو تین بابون مین منقسم کیا، پہلے باب مین خیام کے تاریخی عہد کی تفصیل ہے، دوسرے مین خیام کے ذاتی حالات ہین اور تیسرے مین فرٹز جیرلڈ کے ترجمہ کا حال ہی، دوسرا باب جو ۳۸-۶ تک خیام کے حالات مین ہی، اسمین ڈاکٹر راس نے زوکوووسکی اور براؤن کے مضامین کو اور ہوٹسما کے نظریہ کو اپنے بعض مزید بیانات کیساتھ درج کیا ہی، اور ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہی، اور خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعیین کی ناتمام کوشش کی ہی،

راس نے اس مضمون مین حسب ذیل کتابون کے اقتباسات درج کئے ہین،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی (خیام کا معاصر تھا)

۲- فردوس التواریخ،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۴- مرصاد العباد رازی،

۵- تاریخ الحکما قفطی،

۶- آثار البلاد قزوینی،

۷- جامع التواریخ، رشید الدین فضل اللہ،

۸- تاریخ الفی ٹھٹھوی،

۹- ریاض الشعراء،

۱۰- ابن الاثیر،

۵۔ پروفیسر براؤن نے اسی کے بعد اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا تصنیف کرنی شروع کی ہے، ۱۹۰۶ء مین اوسکی دوسری جلد شائع ہوئی، اسمین خیام اور حسن صباح کے حالات مین ان تمام معلومات بالا کو نہایت خوبی کیساتھ یکجا کردیا، اور کچھ نئے معلومات بھی جستہ جستہ ان مباحث مین بڑھائے، اور حسب ذیل ماخذ کے اقتباسات تاریخی ترتیب سے شائع کیے،

۱۔ چہار مقالہ عروضی سمرقندی،

۲۔ مرصاد العباد، نجم الدین رازی،

۳۔ تاریخ الحکما، قفطی،

۴۔ نزہتہ الارواح شہرزوری،

۵۔ آثار البلاد، قزوینی،

۶۔ جامع التواریخ فضل اللہ،

۷۔ فردوس التواریخ،

۸۔ تاریخ الفی، ٹھٹھوی،

۹۔ کشف الظنون، حاجی خلیفہ،

۶۔ علامہ عبدالوہاب قزوینی ایران کے موجودہ علماء مین نہایت لائق اور وسیع النظر عالم ہین، (ان سے مجھے ملاقات کی عزت پیرس مین سنہ ۱۹۲۰ء مین حاصل ہوئی ہے) انھون نے پروفیسر براؤن کے زیر نگرانی گب میموریل سیریز کی متعدد کتابون کا نہایت خوبی کیساتھ تصحیح و تحشیہ کیا اور تبصرہ لکھا، انھین مین عروضی سمرقندی کا چہار مقالہ بھی ہے، جسکی تصحیح و تحشیہ اور ضمیمہ نگاری کی خدمت سنہ ۱۹۰۹ء

مین علامہ موصوف نے ادا کی ہے، اس ضمیمہ مین انھون نے خیام کے متعلق پروفیسر براؤن کی تحریر کا خلاصہ فارسی مین نقل کر کے بعض جزئی باتین اپنی طرف سے بڑھائی ہین،

اصل ماخذون مین قزوینی نے صرف ایک ماخذ یعنی خاقانی کے ایک شعر کا اضافہ کیا ہے جسمین خیام کا نام آیا ہے، اور ان ماخذون کی تاریخی ترتیب یہ رکھی ہے،

۱- چہار مقالۂ عروضی سمرقندی، تالیف ۵۵۲ھ، (تقریبًا)

۲- خاقانی المتوفی ۵۹۵ھ کا ایک شعر،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری، (۵۸۶ھ ـ ۶۱۱ھ)

۴- مرصاد العباد شیخ نجم الدین دایہ تالیف ۶۲۰ھ

۵- تاریخ کامل ابن اثیر زیر حوادث (۴۶۷ھ) تالیف ۶۲۸ھ

۶- اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تالیف ۶۲۴ھ ـ ۶۴۶ھ،

۷- آثار البلاد زکریا قزوینی تالیف ۶۷۴ھ

۸- جامع التواریخ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ

۹- فردوس التواریخ مولانا خسرو ابرقوہی تالیف ۸۰۸ھ

۱۰- تاریخ الفی احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی تالیف ۱۰۰۰ھ

دوسرے ماخذ اس کے بعد ایک سو سال پہلے تک کسی شخص نے خیام کے حالات و سوانح کے متعلق کسی نئے ماخذ کا اضافہ نہین کیا، لیکن اگر عام فارسی تاریخون اور تذکرون کی تلاش کیجائے، تو ان مذکورۂ بالا ماخذون پر دس کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، مثلًا تاریخون مین تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا اور

حبیب السیر کا، اور تذکرون مین ہفت اقلیم امین رازی، دولت شاہ سمرقندی، آتشکدہ آذر، ید بیضا آزاد، مجمع الفصحاء، ہدایت اور مخزن الغرائب سندیلوی کا، مگر ان کتابون مین کوئی نئی بات نہین، محض نام ہے یا انھین پرانی باتون کا اعادہ و تکرار ہے، لیکن قدامت کے خیال سے جہان صرف چند لفظون کی خاطر مرصاد العباد اور آثار البلاد کا حوالہ ضروری تھا، وہان تاریخ گزیدہ جو ۷۳۰ھ کی تالیف ہے، ناقابل التفات نہین ہے،

دو نئے قدیم ترین ماخذ
۱۔ خریدۃ القصر

ابھی حال مین قدامت کے لحاظ سے خیام کے متعلق دو نہایت ہی قدیم ماخذون کا پتہ چلا ہے جنمین سے ایک عماد کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر ہے اور دوسری ابو الحسن بیہقی کی تاریخ الحکما ہے، عماد الدین کاتب اصفہانی نے ۵۷۲ھ مین خریدۃ القصر کے نام سے عربی مین شعرا اور ادبا کا تذکرہ لکھا تھا، اس کتاب کا نسخہ کتبخانۂ لیڈن مین ہے، شعرائے خراسان کے ضمن مین اس کے ۲۳۸ ورق پر عمر خیام کا حال ہے، اس کا حوالہ عبد الوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ کے آخری ضمیمہ (ص ۳۵۹) مین دیا ہے، مگر افسوس ہے، کہ قزوینی نے یہ کتاب خود نہین دیکھی اور نہ عبارت نقل کی ہے، صرف کتبخانۂ مذکور کی فہرست مرتبۂ ڈوزی مین اسکا ذکر اسکی نظر سے گذرا ہے، مین نے کتبخانۂ مذکور سے اس عبارت کے حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر افسوس کہ کامیابی نہین ہوئی،

محمد بن محمد عماد الدین کاتب الاصفہانی ایرانی تھا، اصفہان مین ۵۱۹ھ مین پیدا ہوا، بڑا حصہ بغداد مین وزیر ابن ہبیرہ المتوفی ۵۶۰ھ کی خدمت مین گذارا، پھر اتابک نور الدین شہید کے دربار موصل مین، پھر سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار مین، مصر و شام مین، اور آخر وہین شام مین ۵۹۷ھ مین انتقال کیا، اس نے انوشروان خالد کی کتاب تاریخ سلجوق کی عربی کی، اور البرق الشامی اور

الفتح القدسی (فتح بیت المقدس کی تاریخ) اور خریدۃ القصر جریدۃ العصر نامی کتابین تالیف کین، اس خریدۃ القصر مین اس نے عراق، عجم، شام، جزیرہ، مصر، اور مغرب (شمالی افریقہ) کے ان شعراء کے حالات لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے لیکر ۵۷۲ھ تک گذرے[1]، انھین مین خیام کا نام بھی ہے،

عماد کاتب کی تمام کتابین مقفّیٰ اور مسجّع عربی مین ہین، مین یقین کرتا ہون کہ قاضی اکرم قفطی نے جو عماد کے کچھ ہی دنون کے بعد شام مین پیدا ہوا، اور جو سلاطین ایوبی سے وابستہ تھا، اور جس کے سامنے عماد کی تصنیفات کا ذخیرہ بے شبہہ ہوگا، اس نے اپنی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء مین جسکو اس نے ۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان لکھا ہے، خیام کا حال عماد کاتب کی اسی خریدہ ہی سے حرف حرف نقل کیا ہے، کیونکہ اس موقع کی عبارت قفطی کے طرز و روش کے برخلاف، عماد کاتب کی عبارت ہی کی طرح سرتاپا مسجّع و مقفّیٰ ہے، عماد کو اصفہان کی ولادت اور عراق و بغداد کی اقامت کے سبب سے خیام سے پوری واقفیت ہوگی، اور اسی لیے صرف اُسی نے خیام کے ورود بغداد کی اطلاع بہم پہنچائی ہے، عماد کاتب، مدرسۂ نظامیہ کا تعلیم یافتہ، فقیہ و محدّث تھا، یہی سبب ہے کہ اوس نے خیام کو اچھے لفظون سے یاد نہین کیا ہے،

۲. تاریخ الحکماء ابو الحسن بیہقی | لیکن عماد کاتب سے بھی متقدم ایک ورماخذ کا ابھی حال مین پتہ چلا ہے، یہ کتاب حکمائے اسلام کے حالات مین ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ کی کتاب تاریخ حکماء الاسلام ہے، برلن یونیورسٹی لائبریری مین اسکا ایک نسخہ ہے، یہ وہی شخص ہے، جسکا حوالہ مولانا ابو الحسن ارقوہی نے جامع التواریخ مین دیا ہے، ظہیر الدین کا باپ خیام کا دوست تھا، یہ اپنے باپ

---

[1] دیکھو ابن خلکان،

کے ساتھ کمسنی میں ۵۰۷ھ میں خیام سے ملا تھا، اُس نے اپنی یہ کتاب ۵۴۹ھ میں لکھی ہے، اس نسخہ کی وہ عربی عبارت جسمیں خیام کا تذکرہ ہے، ڈاکٹر ویل نے برلن سے نقل کرکے بھیجی، اور بلیٹن آف دی اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز لنڈن انسٹی ٹیوشن میں فروری ۱۹۲۹ء کی اشاعت میں شائع ہوئی؛

تاریخ حکماء الاسلام بیہقی جسکا دوسرا نام تتمۂ صوان الحکمۃ ہے، اس کا فارسی ترجمہ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ کے بیٹے غیاث الدین کے زمانہ میں درۃ الاخبار و لمعۃ الانوار کے نام سے کیا گیا تھا اور اورینٹل کالج میگزین لاہور نے اپنے مفید سلسلہ میں اس کتاب کو شائع کرکے علم و فن پر احسان کیا ہے، اسمیں بھی (ص ۸۸) عمر خیام کے وہی حالات جو بیہقی میں ہیں مذکور ہیں،

خیام کے تین اصلی ماخذ

اب ثابت ہوگیا ہے کہ خیام کے سوانح کے اصلی اور قدیم ترین ماخذ صرف تین ہیں؛ ایک بیہقی کی کتاب تاریخ الحکماء، جسکا مصنف خیام سے کمسنی میں ملا تھا، اور اُس کا باپ خیام کا دوست تھا، اور خیام کا داماد خود اُسکا دوست تھا، دوسری کتاب چہار مقالہ ہے، جسکا مصنف نظامی عروضی سمرقندی ۵۰۶ھ میں اور اُس کے پس و پیش خیام سے ملتا رہا تھا، اور تیسری کتاب خریدۃ القصر ہے جسکا مصنف عماد کاتب اصفہانی، غالباً خیام کی زندگی میں ۵۱۹ھ میں سلجوقیہ کے دار السلطنۃ اصفہان میں پیدا ہوچکا تھا، ان کے علاوہ بقیہ تمام کتابیں جنمیں خیام کے حالات ہیں وہ کم و بیش انہیں سے بعینہ یا حذف و اضافہ کیساتھ منقول ہیں، شہرزوری کا بیشتر مواد بیہقی سے ماخوذ ہے، قفطی میں جو کچھ ہے وہ میرے خیال میں عماد کاتب کی خریدہ سے نقل ہے،

دو نئے متاخر ماخذ

متاخرین میں دو نام ذکر کے قابل ہیں،

؎۱ مولوی محمد شفیع صاحب (اورینٹل کالج لاہور) نے اس مقالہ کی تحریر کے بعد مجھ سے زبانی فرمایا کہ انھوں نے پچھلی اورینٹل کانفرنس منعقدہ لاہور (۱۹۲۸ء) میں خیام کے اس نئے ماخذ پر کوئی مضمون پڑھا تھا، جو ابھی تک میری نظر سے نہیں گذرا ہے،

۱- استظہار الاخبار | دولت شاہ سمرقندی نے (ضمناً) اپنے تذکرۃ الشعراء میں جو سنہ ۸۹۲ھ میں لکھی گئی ہے، خیام کا حال تاریخ استظہاری سے جسکا اصلی نام استظہار الاخبار ہے، نقل کیا ہے، اس کے مصنف کا نام قاضی احمد دامغانی ہے، اس کتاب کا حوالہ تاریخ گزیدہ کے مقدمہ میں موجود ہے، تاریخ گزیدہ سنہ ۷۳۰ھ کی تصنیف ہے، اس لیے یہ تاریخ استظہاری لامحالہ ساتوین صدی کے آخر یا آٹھوین کے شروع کی تصنیف ہوگی، اس کتاب اور اس کے مصنف کا نام حاجی خلیفہ چلپی نے لیا ہے، مگر زمانہ نہیں بتایا ہے،

۲- دہ فصل تبریزی | اسی طرح ترک شاعر و مؤرخ عالی نے ربیع المرسوم و تربیع المنظوم کے نام سے سنہ ۱۰۰۲ھ میں خیام کے رباعیات کا رباعی بہ رباعی جو جواب لکھا ہے، اُس کے مقدمہ میں خیام کے حالات بھی لکھے ہین، اُس نے ان حالات کے دو ماخذ دیئے ہین، ایک تاریخ استظہاری بواسطۂ دولت شاہ، دوسرا مولنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کا رسالہ دہ فصل، ایک کسی اور کتاب سے بھی حالات نقل کئے ہین، مگر وہ تمامتر لغو و لاطائل ہین،

اس ربیع المرسوم کا قلمی نسخہ[1] جس کے ساتھ کچھ اور بھی فارسی ترکی کے رسائل ہین، دار المصنفین کے کتبخانہ مین ہے، یہ نسخہ ترکی طرز خط مین ہے، زبان فارسی ہے، اصل مین کسی ترک عالم کی ملکیت معلوم ہوتا ہے، اس پر ایک ترک شیخ کی یہ عربی عبارت درج ہے،

"استصحبہ الشیخ مصطفےٰ ابن شیخ علی الخلوتی فی مدینۃ القسطنطنیہ"

اور اس کے نیچے سنہ ۱۱۰۰ھ درج ہے، بہر حال یہ گیارہوین صدی کا نسخہ ہے،

افسوس ہے کہ "دہ فصل" اور اُس کے مصنف مولنا احمد بن حسین رشید تبریزی سے ہم ناواقف ہین،

---

[1] اس نسخہ پر برادر عزیز سید نجیب اشرف ندوی سابق رفیق دار المصنفین نے چند سال ہوئے نیرنگ خیال لاہور مین ایک تبصرہ لکھا ہے،

اور اُس سے زیادہ بدقسمتی یہ ہے کہ اس نسخۂ مذکور کا درمیان سے ایک صفحہ غائب ہے، جس سے جو کچھ بھی معلوم ہو سکتا تھا اس سے بھی محرومی ہو گئی لیکن سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ رسالۂ تبریزی کے مصنف کے حوالہ سے عالی نے چہار مقالہ کا وہ حصہ نقل کیا ہے، جو خیام کی وفات اور اسکی گل پوش قبر کی کیفیت پر مشتمل ہے اور اسمین ایک ایسا اہم اختلاف ہے، جس سے خیام کی تاریخ وفات کا زمانہ ہی بدل جاتا ہے، اور اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ عبارت چہار مقالہ کے خود مصنف عروضی سمرقندی کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ کے حاشیہ سے منقول ہے،

اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہین،

مآخذ کے سلسلہ مین ہم نے نظام الملک طوسی کی کتاب دستور الوزرا، یا وصایائے نظام الملک کا نام نہین لیا ہے، کیونکہ ژوکوووسکی ڈاکٹر ریاس، ہوتسما، اور پروفیسر براؤن کی تحقیقات کے بعد سے اکثر مستشرقین اس کو اس لیے جعلی کتاب قرار دیتے ہین کہ اوس کے دیباچہ مین نظام الملک کی زبان سے عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہمدرسی و ہمسنی کی وہی داستان درج ہے، جس کو ان مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس کے مطابق عمر خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے بھی زیادہ ماننی پڑینگی، ماننے سے انکار کر دیا ہے، حالانکہ اس داستان کے علاوہ جو دیباچہ مین ہے اصل کتاب کے اندر اُس کے نظام الملک کے ممنون قلم نہ ہونے کی کوئی دوسری شہادت موجود نہین ہے، البتہ یہ تو ظاہر ہے، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین تصریح بھی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے بہت بعد بلکہ کئی سو برس کے بعد مرتب ہوئی، اور اس کے خاندان کی بارہوین پشت کی ایک یادگار کے نام معنون کیگئی ہے، لیکن ساتھ ہی جامع نے یہ تصریح بھی کر دی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے اون خاص تحریری اور سینہ بسینہ نصائح سے مرتب کیگئی ہے، جو اس نے اپنے بیٹے فخر الملک کو اس غرض

سے کیے تھے تاکہ وہ وزارت کی مشکلات کو پوری طرح سمجھ سکے، اب اگر یہ صرف اس بنا پر کہ یہ کتاب نظام الملک کے بعد ترتیب پائی، نظام الملک کی تصنیف نہیں قرار پا سکتی، تو سیاست نامہ بھی جو مستقلاً نظام الملک کی ملکیت ہے، مشکوک نظر سے دیکھی جا سکتی ہے، کہ نظام الملک کے کتابدار کے اضافے اس کے آخر میں تصریحاً مذکور ہیں، مگر باایں ہمہ اس کتاب کے استناد اور وثوق میں کسی کو کوئی شک نہیں، پھر محض ایک دیباچہ کے اضافہ اور مسودہ کی نئی ترتیب سے وصایا کو استناد اور وثوق کے درجہ سے کیوں گرا دیا جاتا ہے، اس پر مزید بحث آیندہ آئیگی،

زبان، طرز ادا، بے تکلفانہ چھوٹے چھوٹے فقرے، سادگی بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پلہ اور مشابہ قرار دیتی ہے، اور اس سے زیادہ یہ کہ اس میں سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کئے گئے ہیں، ان کو کوئی دوسرا بنا کر نہ گھڑ سکتا ہے، اور نہ جان سکتا ہے، دوسرے تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کیساتھ اس میں لکھے گئے ہیں، اس قسم کی کتابوں میں ناموں کی یا سنین کی غلطیوں کا کہیں کہیں ہو جانا ان کے جعلی ہونے کی شہادت نہیں، کہ یہ کوئی تاریخ کی کتابیں نہیں بلکہ محاضراتی یا سیاسی ہیں، اور تاریخ و سنین ان کا اصلی نہیں ضمنی مقصد ہے،

خود چہار مقالہ کس درجہ اہم اور قابل قدر کتاب ہے، مگر علامہ قزوینی کے تبصرہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ عروضی نے اسماء اور سنین میں کتنی جگہ غلطیاں کی ہیں، مگر یہ اسکے جعلی ہونے کا ثبوت نہیں

لہ پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے کالج مذکور کے سہ ماہی رسالہ (نومبر ۱۹۳۲ء) میں اس پر ایک مفید مضمون لکھا ہے، مجھے خوشی ہے کہ پروفیسر صاحب نے اپنی گذشتہ رائے [illegible] (فروری ۱۹۳۳ء) میں ان کے جواب میں اس کتاب کی نسبت جو لکھا تھا اس کا ثبوت [illegible] انھوں نے خود [illegible] فرما دیا، میرے فقرے یہ تھے [illegible] لیکن دوران بحث میں ابھی کچھ باتیں ڈاکٹر صاحب کے لیے محتاج ثبوت ہیں، لیکن [illegible] ان کو تسلیم کر لیا ہے، مثلاً خیام کی تاریخ وفات کا مسئلہ، وصایائے نظام الملک کے تمام تر جعلی اور فرضی ہونے کی بحث،

اور وصایا تو اس عیب سے غالباً خالی ہے، پھر دیباچہ کے ایک قصہ کے فرضی ہونے سے کل کتاب کو جعلی قرار دینا بدگمانی کی انتہا ہے، اور پھر اس قصہ کا فرضی اور جعلی ہونا بھی کسی مستند دلیل سے ثابت نہین،

خیام کے قدیم ماخذون کی ترتیب | اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ سوانح خیام کے ماخذون کی صحیح زمانی ترتیب حسب ذیل ہے،

۱- تاریخ حکمار الاسلام (یا تتمۂ صوان الحکمۃ) ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی تالیف سنہ ۵۴۵ھ

۲- چہار مقالہ عروضی سمرقندی تالیف سنہ ۵۵۲ھ،

۳- خریدۃ القصر عماد الدین کاتب اصفہانی تالیف سنہ ۵۷۲ھ

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری تالیف مابین سنہ ۵۸۶ھ، سنہ ۶۱۱ھ،

۵- اخبار الحکماء قفطی تالیف سنہ ۶۲۴ھ، سنہ ۶۴۶ھ،

اس کے بعد وہی ترتیب ہے جو اوپر گذر چکی، البتہ متاخرین مین قاضی احمد دامغانی کی استظہار الاخبار (سنہ ۶۶۸ھ؟) حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل اور عالی رومی کی ربیع المرسوم (سنہ ۱۰۰۲ھ) بڑھانا چاہیئے،

رباعیات کے چند یورپی محققین مغرب | یورپ مین حال مین خیام پر چند اور فضلار نے بھی بحثین کی ہین،

۱- اوٹو روتھفیلڈ Otto Rothfeld نے عمر خیام اور اس کے زمانہ "Umar Khayyam and his age" پر ایک کتاب ۹۰ صفحون مین سنہ ۱۹۲۲ع مین لکھی اور تاراپوروالا بمبئی نے شائع کی ہے، ۴۷ صفحون مین خیام کے حالات کی تحقیق، اور بقیہ مین رباعیات پر بحث ہے، کتاب گو حشو و زوائد سے پاک نہین، مگر فلسفی خیام کو اس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے،

۲۔ ڈچ فاضل کرسٹین زن ۔ A. Christensen نے رباعیات خیام کا ایک نیا اڈیشن تازہ مطبوعہ نسخون سے مقابلہ کرکے ابھی حال مین شائع کیا ہے، اور رباعیات کی تعیین کے بعض اصول وضع کئے ہین
۳۔ جرمن فاضل فریڈرک روزن Fr. Rosen نے ۱۹۲۵ء مین رباعیات خیام کا ایک نیا نسخہ برلن کے مطبع کاویانی سے شائع کیا، اور اس پر فارسی مین ایک دیباچہ لکھا، جسمین کرسٹین زن تک کے تمام معلومات اور علامہ قزوینی کے بعض نئے انکشافات متعلقہ رباعیات کا اضافہ کیا، پھر ۱۹۳۰ء مین فریڈرک روزن نے تھیوسن پریس لندن مین اپنے اڈیشن کا انگریزی ترجمہ شائع کیا، اور اس پر انگریزی مین ایک مقدمہ بڑھایا، جسمین برلن کی سرکاری لائبریری کے مشرقی حصہ کے ناظر ڈاکٹر ویل کے بتانے سے خیام کے ایک نئے رسالہ نوروزنامہ پر تبصرہ لکھا،

چند مشرقی محققین | عربی مین خیام کے متعلق سب سے بہتر ودیع البستانی کا وہ مضمون ہے جو رباعیات خیام کے عربی ترجمہ کیساتھ شائع ہوا ہے، مگر غالباً وہ کسی ترکی مقالہ سے ماخوذ ہے، ہماری اردو زبان مین خیام کے متعلق صرف دو کتابین ذکر کے قابل ہین، ایک علامہ شبلی کی شعر العجم کی پہلی جلد مین عمر خیام کا مختصر لیکن مستند احوال، اور اُسکی رباعیات اور خیالات پر فلسفیانہ تبصرہ، دوسری مولوی عبدالرزاق صاحب کانپوری کی نظام الملک طوسی، جس کے ضمیمہ مین انھون نے خیام کا نہایت مبسوط حال لکھا ہے، مگر افسوس ہے کہ اسمین بکثرت غلطیان ہین، ان دونون کے سوا اردو مین جو کچھ کسی نے لکھا ہے، وہ انھین دونون کی نقالی ہے، اور یا انگریزی دیباچون کا ترجمہ ہے، ترکی مین دارنش کا ترجمہ ابھی حال مین شائع ہوا ہے، اس کا مقدمہ بھی اچھی تحقیق کیساتھ لکھا گیا ہے،

واقعاتِ خیام کے چند سنین

خیام کے حالات و سوانح لکھنے سے پہلے اس کے سنین کی تعیین کی کوشش ضروری ہے، کسی انسان کی تاریخ کے لیے سالِ ولادت پہلی چیز ہے، مگر یہاں یہ حال ہے کہ مشرق و مغرب دونوں دنیاؤں کے علمائے تاریخ اسکے سالِ ولادت کا کوئی سراغ نہ پا سکے اسکا سالِ وفات گو مشرق و مغرب دونوں میں عموماً ۵۱۷ھ بیان کیا جاتا ہے، مگر اسکی تعیین کی بھی کوئی قدیم سند ہاتھ میں نہیں ہے، خیام کے واقعات کے صرف چار سنین ہم کو معلوم ہیں جو بترتیب حسب ذیل ہیں،

۱۔ سنہ ۴۶۷ھ میں ہم اسکو پہلے پہل ملک شاہ سلجوقی کے رصد خانہ میں پاتے ہیں[۱]،

۲۔ اس کے بعد سنہ ۵۰۶ھ میں اُس سے نظامی عروضی سمرقندی بلخ میں ملتا ہے[۲]،

۳۔ سنہ ۵۰۷ھ یا سنہ ۵۰۸ھ[۳] میں ابو الحسن بیہقی (مصنف تاریخ الحکماء) اپنی کمسنی میں اس سے ملا تھا،

۴۔ سنہ ۵۰۸ھ میں عروضی نظامی کے بیان کے مطابق خیام نے سلطان کے شکار کے لیئے

۱؎ تاریخ کامل ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ ۲؎ چہار مقالہ عروضی ص ۶۲ طبع بریل گب، ۳؎ فردوس التواریخ کے مصنف مولانا ابرقوہی کی جو عبارت ژوکوفسکی نے نقل کی ہے، اس میں ۵۰۷ھ ہے، لیکن خود بیہقی کی جو اصل عبارت بلیٹن آف اورنٹیل اسٹڈیز لندن میں چھپی ہے اس میں ۵۰۸ھ ہے،

زائچہ تیار کیا،[1]

۵۳۰ھ سے کچھ پہلے اُس نے وفات پائی،[2]

عمر خیام کے بقیہ سنین کی تعیین کیلئے ہم یہ کوشش شروع کرتے ہیں کہ اس کے تعلق کے سلسلہ سے جتنے اشخاص کے نام ملتے ہیں اُن کے سنین کے ذریعہ سے کوئی نتیجہ پیدا کیا جائے، اس سلسلہ میں سب سے پہلی چیز نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی اور معاصرت کی داستان ہے، کہ اگر یہ ثابت ہو جائے تو نظام الملک اور حسن صباح جنکے اکثر سنین معلوم ہیں اُن کے تطابق سے خیام کے سنین کی بھی تعیین کیجا سکتی ہے، اور اگر یہ چیز ثابت نہیں ہوتی تو خیام کی تاریخ سے ایک پردہ اٹھ جاتا ہے،

---

[1] چہار مقالہ ص۶۳، گب،
[2] چہار مقالہ ص۶۲، گب

مشہور داستان معاصرت کی تنقید

نظام الملک کی معاصرت!

نظام الملک طوسی وزیر آل سلجوق کی ولادت اور شہادت کی تاریخ بالاتفاق سب کو معلوم ہے، یعنی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ[1] مین وہ پیدا ہوا، اور ۴۸۵ھ مین اُس نے شہادت پائی، مشرق کے عام تذکرہ نویسون کی طرح اگر عمر خیام اور حسن صباح کو نظام الملک کا ہمدرس و ہمسن تسلیم کر لیا جائے تو ماننا پڑیگا، کہ خیام اور حسن صباح کی ولادت بھی ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ کے قریب قریب ہو، لیکن اس ہمدرسی و ہمسنی کا ثبوت اس داستان کے ثبوت پر موقوف ہے جسکا ابھی ہمکو جائزہ لینا ہے،

یہ داستان وہ مشہور قصہ ہے، کہ خیام، حسن صباح، اور نظام الملک طوسی ہمسن، اور نیشاپور مین امام موفق کی درسگاہ مین ہم سبق تھے، وہین انھون نے باہم یہ طفلانہ معاہدہ کیا تھا کہ امام موفق کے شاگردون مین کوئی نہ کوئی بڑے عہدہ پر پہنچتا ہے، اس لیے ہم مین سے جو کوئی کسی بڑے عہدہ پر پہنچے وہ دوسرے دونون دوستون کو بھی اپنی دولت مین شریک کرے، اس پیشینگوئی کو بالآخر زمانہ نے صحیح ثابت کر دیا، اور نظام الملک وزیر سلطنت ہو گیا، معاہدہ کے مطابق اُسنے خیام کو ایک گرانقدر

[1] عام تاریخون میں نظام الملک کی ولادت ۴۰۸ھ میں ملتی ہے، لیکن علی بن زید بیہقی المولود ۴۹۹ھ والمتوفی ۵۶۵ھ کی تاریخ بیہقی میں اس کی ولادت کا سال ۴۱۰ھ سنہ عشر واربع مائۃ مذکور ہے، (دیکھو اقتباس تاریخ مذکور بعنوان خاندان سید الوزراء نظام الملک در اورنٹیل کالج میگزین لاہور نومبر ۱۹۲۸ء منقول از نسخہ برٹش میوزیم لندن،)

سالانہ وظیفہ دیا، اور وہ اپنی علمی تحقیقات مین مصروف ہوگیا، لیکن حسن صباح نے دربار مین پہنچکر ایسی سازش کی کہ جس سے خود نظام الملک کی جڑ اوکھڑ جاتی، آخر وہ ناکام ہوا، اور مصر جاکر اسمٰعیلی داعیون مین شامل ہوگیا، یہ قصہ پہلے عموماً بڑی عقیدت کیساتھ تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن بعد کو یورپ کے چند مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس ہمسنی اور معاصرت کے تسلیم کرنے سے خیام اور حسن صباح کی عمرین سو سو برس سے زیادہ کی ماننی پڑینگی، اس داستان کو مشتبہ اور ناقابل اعتبار قرار دیا، ایک دلچسپ تاریخی قصہ کے تحقیق کی عدالت سے اسطرح مسترد ہوجانے سے تاریخ کی دلچسپی کا خون ہوتا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس پر ہمدردی سے غور کیا جائے،

اس قصہ کے اصلی ماخذ

اس قصہ کے سب سے پرانے ماخذ دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک جسمین نظام الملک کی زبان سے یہ قصہ بیان ہوا ہے، اور دوسرا جامع التواریخ فضل اللہ رشید (مقتول ۷۱۸ھ) حسن بن صباح کے قلعہ الموت کے خاص کتب خانہ مین سرگذشت سیدنا کے نام سے حسن صباح کی ایک مختصر سوانح عمری ہلاکو خان نے جب ۶۵۴ھ مین الموت پر قبضہ کیا، تو اپنے مسلمان درباری امیر عطاء الملک جوینی کو اس کتبخانہ کے جلانے کا حکم دیا، عطاء الملک نے اسمین سے یہ رسالہ الگ کرلیا، یہی رسالہ اسمٰعیلیون کی تاریخ کا اصلی سرمایہ ہے، جس سے خود عطاء الملک نے اپنی تصنیف مین اسمٰعیلیون کی تاریخ مین کام لیا ہے، اور اسی رسالہ کے معلومات کو بعد کو فضل اللہ نے اپنی تاریخ مین استعمال کیا ہے، اس طرح یہ واقعہ ایک بڑی سند رکھتا ہے،

دوسری طرف یہ واقعہ اس کتاب (وصایاے نظام الملک) کے اس دیباچہ مین مذکور ہے، جو نظام الملک کی طرف منسوب ہے، لیکن جس کے نظام الملک کی طرف غلط طور سے منسوب ہونے

پر اتبک کوئی دلیل نہین پیش کیجا سکی ہی،

یہ واقعہ تین شخصیتون سے متعلق ہی، خیام، حسن بن صباح، اور نظام الملک، ابتک دنیا نے اس مقدمہ کے صرف دو گواہون کی شہادتین سنی ہین، ایک حسن صباح کی جو "سرگذشت سیدنا" مین موجود ہے، اور دوسری نظام الملک کی، جو وصایا کے دیباچہ مین ہی، مقدمہ کا تیسرا گواہ ابتک چپ تھا، یعنی خیام کی کوئی شہادت موجود نہ تھی، لیکن اب یہ تیسری شہادت بھی حاصل ہو گئی ہی،

خیام کی شہادت | خیام کی اُن تصنیفات مین سے جنکا اُسکے سب سے پرانے سوانح نگار بیہقی نے ذکر کیا ہی، ایک رسالہ کتاب الکون والتکلیف ہی، یہ رسالہ مصر مین سنہ ۱۹۱۷ء مین چھپا ہی[1]، اُس کے صفحہ (۱۷۰) مین خیام، ابن سینا کا ذکر کرتا ہی، کہتا ہے، کہ "اس مسئلہ پر شاید مین نے اور میرے استاد بوعلی سینا نے خوب غور کر لیا ہے"، اصل عبارت یہ ہے،

ولعلی ومعلمی افضل المتاخرین الشیخ الرئیس	اور شاید مین نے اور میرے استاد پچھلے فلسفیون مین
ابا علی الحسین بن عبداللہ بن سینا	سب سے بہتر ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا بخاری
البخاری اعلی اللہ درجتہ قد امعنا	نے (خدا اُس کا درجہ بلند کری) اس مسئلہ مین
النظر فیہا، (ص ۱۷۰)	خوب غور کر لیا ہے،

ابوعلی سینا کی وفات بالاتفاق سنہ ۴۲۸ھ مین ہوئی ہے، اور فلسفہ کی شاگردی کے لیے کم از کم اٹھارہ برس کی عمر بھی مانی جائے، تو سنہ ۴۲۰ھ یا سنہ ۴۱۰ھ تک خیام کی تاریخ ولادت قرار دینی پڑے گی،

[1] یہ رسالہ مصر کے مطبع سعادت مین چھپا ہے، اور اُس کا قلمی نسخہ سنہ ۶۹۹ھ یعنی خیام کے تقریباً ہونے دو سو برس کے بعد کا لکھا ہوا نورالدین بک مصطفے مصری کے کتب خانہ مین ہے، جس سے نقل لے کر اس مجموعہ مین شائع کیا گیا ہے،
(دیکھو مطبوعہ رسالہ کا خاتمہ)

جو خود نظام الملک کی تاریخ ولادت ہے،

عبارت بالا سے مقدمہ کے تیسرے گواہ کی شہادت معلوم ہوتی ہے،

اس قصہ کی صحت کے دوسرے امکانات

اگر اس قصہ میں ہمسنی کے بجائے صرف ان کی ہمدرسی کے ثبوت پر قناعت کیجائے تو اس کی صحت کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں،

۱- نظام الملک گو سن میں بڑا تھا، مگر تعلیمی نصاب میں وہ چھوٹا تھا، اور اس طرح حسن صباح اور خیام عمر میں چھوٹے ہو کر بھی اس کے ہمدرس ہو سکتے تھے،

۲- یہ ہمدرسی مکتبی تعلیم میں نہ تھی، بلکہ اعلیٰ تعلیم میں تھی جسمیں عمروں کا تفاوت، ہمدرسوں میں ممکن ہے،

۳- امام موفق جنکی درسگاہ کا اس قصہ میں ذکر ہے، وہ ایک تاریخی شخصیت ہے، اور یقیناً وہ اس زمانہ میں ایسے ہی خوش نصیب شیخ وقت تھے،

اب ان میں سے ہر ایک امر کی تحقیق کی کوشش کرنی ہے،

ہمدرسی کا امکان

میں نے اپنے ایک مضمون "عمر خیام اور شعر العجم" شائع شدہ معارف (فروری ۱۹۲۴ء) میں یہ ثابت کیا ہے، کہ اگر ۵۱۷ھ تک خیام کی تاریخ وفات تسلیم کیجائے، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے، اور ۴۲۵ھ میں بھی خیام اور حسن صباح کی پیدائش مانی جائے، تو ۴۷۰ھ میں جو ان کے استاد امام موفق کی تاریخ وفات ہے، ہمسنی تو نہیں، مگر ہمدرسی ممکن ہے، کہ یہ ہمدرسی ابجد خوانی میں نہ تھی، جیسا کہ غلطی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے[1]، بلکہ دینیات کے اعلیٰ درس میں تھی، امام موفق ہبۃ اللہ شافعیہ کے امام اور رئیس وقت تھے، اور ان کی مجلس میں علماء و فضلاء کا جمگھٹا لگا رہتا تھا، وہ حدیث و فقہ کا درس دیتے

[1] چنانچہ آتشکدہ آذر میں ہے، "مذکور است کہ با نظام الملک و حسن صباح طفل یک دبستان بودہ" (ص ۱۳۹ بمبئی)

تھے، خود وصایا میں لکھا ہی، کہ "درس قرآن و حدیث" یعنی یہ قرآن و حدیث کے درس میں شرکت تھی، جسکے لیے خاصی بڑی عمر چاہیئے، مکتب نشینی اور ابجد خوانی میں نہیں جس کے لیے کمسنی کی حاجت ہی،

"سرگذشت سیدنا" میں اس قصہ کو جہاں بیان کیا ہی، وہاں تصریح ہی کہ سترہ سال کی عمر کے بعد حسن صباح نیشاپور کی درسگاہ میں نظام الملک کا شریک درس ہوا" اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ بچپن کے طفلانہ مکتب کا واقعہ نہ تھا، بالکل اچھی خاصی عمر کی درسگاہ علوم عالیہ کا واقعہ ہے، اور یہ بالکل ممکن ہی، بلکہ واقعہ ہے، کہ نظام الملک کی تعلیم دیر سے شروع ہوئی، جیسا کہ اس کے حالات میں سب نے لکھا ہی، کہ "پہلے اس نے قرآن حفظ کیا، پھر اپنے وطن طوس کے دیہات میں فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد نیشاپور بھیجا گیا" ان تعلیمی منازل کو طے کرنے کے لیے خاصی بڑی عمر درکار ہی،

سلجوقیون نے سنہ ۴۲۹ھ میں نیشاپور فتح کیا، اور امام موفق سنہ ۴۴۰ھ سے سنہ ۴۴۸ھ تک مسند آرائے درس و موعظت رہے، اور نظام الملک نے چار[۴] برس ان کے درس میں شرکت کی، پھر وہ غزنین و بلخ گیا، اور داؤد سلجوقی کے قائم مقام گورنر ابو علی بن شادان کی نوکری کی، داؤد نے سنہ ۴۳۲ھ کے بعد ہی بلخ فتح کیا ہے، اور ابو علی بن شادان جس داؤد سلجوقی کی طرف سے بلخ میں قائم مقام تھا، اس نے سنہ ۴۵۰ھ یا سنہ ۴۵۱ھ میں وفات پائی، اس لئے نظام الملک کے درس کی شرکت کی تاریخ سنہ ۴۳۶ھ سے سنہ ۴۴۰ھ تک قائم کیجا سکتی ہی، اور سنہ ۴۴۱ھ سے سنہ ۴۵۰ھ کے درمیان تک امیر بلخ کی ملازمت میں اسکا رہنا بھی ممکن ہو جاتا ہے،

نظام الملک سے حسن صباح اور خیام کے کمسن ہونے کی شہادت خود دیباچہ وصایا سے،

وصایا کے دیباچہ میں حسن صباح اور خیام کے نیشاپور میں امام موفق کی مجلس میں آنے کے موقع پر ہے،

"و حکیم عمر خیام و مخذول ابن صباح دو نورسیدہ بودند"

"نورسیدہ" کے یہ معنی نہین کہ وہ اس درسگاہ مین تازہ وارد تھے اور نئے آئے ہوئے تھے، بلکہ فارسی محاورہ مین اس کے معنی "تازہ جوان" اور "تازہ بالغ" کے ہین، جسکی ابتدائی حد سولہ سترہ برس سے شروع ہو جاتی ہے، البتہ اس کے بعد دیباچہ کا یہ فقرہ کہ "بسن من بودند" قابلِ غور ہے، یہ فقرہ نظام الملک کے اُن حالات کے خلاف ہے، جو معتبر تاریخون مین مذکور ہین کہ وہ جوانی کی عمر کو اور تعلیم کے وسطی حصہ تک غالبًا اپنے وطن ہی مین پہنچ چکا تھا[1]، اس لئے یہ فقرہ الحاقی اور بعد کا بڑھایا ہوا معلوم ہوتا ہے،

پھر وصایا ابن خیّام کے تذکرہ مین ہے، کہ الپ ارسلان کے عہدِ حکومت مین خیّام نظام الملک کی خدمت مین آیا، اور سو اسو اشرفی سالانہ کا وظیفہ اس نے پایا، اس کے بعد ہے،

"وحکیم عمر بعد ازاں تکمیل فنون کردہ در علم ہیئت بدرجات رفیعہ ترقی نمود"

الپ ارسلان کا عہد ۴۵۵ھ سے ۴۶۵ھ تک ہے، ہم خیّام کے اس کے دربار مین آنے اور وظیفہ پانے کا زمانہ درمیانی یعنی ۴۶۰ھ فرض کرتے ہین، اس سے معلوم ہوگا کہ ۴۶۰ھ تک جب کہ نظام الملک بہت سے انقلابات کے بعد وزارت کے درجہ تک پہنچ چکا تھا، خیّام ہنوز علوم و فنون کی تکمیل سے فارغ نہ ہوا تھا،

اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ نظام الملک کو اگر بڑا، اور بقیہ دو رفیقون کو عمر مین اس سے چھوٹا فرض کیا جائے تو بمشکل یہ ممکن ہی بشرطیکہ خیّام کی مشہور عام تاریخ وفات صحیح مان لیجائے،

امام موفق | امام موفق اور اُن کی مجلسِ درس، اور اون کی سفارش سے اعلٰی سرکاری عہدون پر پہنچنا جیسا کہ اس داستان مین مذکور ہوا ہے، یہ سب قرینِ قیاس باتین ہین، اور اُن کی تصدیق دوسرے

---

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ صفحہ ۱۳۹، وتجارب السلف ہندوشاہ بن سنجر (صفحہ ۲۳۷) وحبیب السیر بحوالہ ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر، و ابن خلکان وطبقات الشافعیہ سبکی ترجمہ نظام الملک (ج ۳)،

ذرائع سے بھی ہوتی ہے، حافظ سبکی نے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مین اس خاندان کا پورا ذکر کیا ہے، (دیکھو کتاب مذکور جلد ۳ صفحات ۵۹ و ۸۵ مطبوعہ حسینیہ مصر) سبکی کہتے ہین،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ (ج ۳ ص ۸۶) — اُن کا گھر علما کے ملنے اور فضلا کے اکٹھے ہونے کا مقام تھا،

امام موفق کے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی امام وقت تھے، یہ ۴۰۵ھ مین سلطنت (دیلم) کی طرف سے قاضی بنا کر نیشاپور بھیجے گئے، وہان شافعیہ اور اہل حدیث نے اُن کا بڑا خیر مقدم کیا، اور اُس وقت سے یہ خاندان تمام شوافع کا سرگروہ و پیشوا ہو گیا، اور یہ جاہ و ثروت حاصل کی تھی کہ وہ وزارت کا متوقع تھا، اور درحقیقت یہی عہدہ طلبی کی کشمکش تھی جس کو وزیر عمید الملک کندری نے مذہبی فتنہ کی صورت مین کھڑا کیا، تاکہ وزارت کا منصب اُس سے چھنکر امام موفق کے صاحبزادہ ابو سہل کو نہ مل جائے امام الحرمین اور امام قشیری وغیرہ کی جلاوطنی کے موقع پر ابو سہل نے سلجوقی سلطنت کا پر زور مقابلہ کیا، اور آخر اپنی بات منوا چھوڑی[1]،

خود امام موفق اس رتبہ کے تھے کہ سلجوقیون کو اُن کو اپنا پیشوا ماننا پڑا، چنانچہ حکیم ناصر خسرو جب ۴۳۷ھ مین نیشاپور پہنچا ہے، تو وہ اُن سے ملا ہے اور اُن کیساتھ نیشاپور سے نکلا ہے، اس کا بیان ہے کہ خواجہ موفق سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے پیر تھے،

"دوم ذیقعدہ از نیشاپور بیرون رفتم در صحبت خواجہ موفق کہ خواجۂ سلطان بود" (سفرنامہ ناصر خسرو ص ۲ مطبع کاویانی برلن)

[1] اس واقعہ کی پوری تفصیل طبقات الشافعیہ سبکی کے حسب ذیل تراجم مین دیکھو، امام ابوالحسن اشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱ ابو سہل بسطامی ج ۳ ص ۱۱۵، امام عبدالکریم قشیری ج ۳ ص ۲۴۵، امام الحرمین عبدالملک جوینی ج ۳ ص ۲۵۲، یہ بات کہ اس فتنہ کا اصلی راز وزارت کا عہدہ تھا، سبکی نے طبقات ج ۲ ص ۲۷۰ مین لکھی ہے، "وکان مرموقاً بالوزارۃ"،

سلطانِ وقت کا پیرہونا خود عوام کی مقبولیت، عقیدت، اور شاہی توسّل کا کافی ذریعہ ہوسکتا تھا،
اس کے علاوہ سلطان کا پہلا کاتب (سکرٹیری) عمید الملک کندری (جو آخر نظام الملک سے پہلے
وزارت تک پہنچ گیا تھا) کی نسبت بتصریح ثابت ہے کہ وہ انھیں امام موفق کی سفارش سے اس
درجہ کو پہنچا تھا چنانچہ زبدۃ النصرۃ تاریخ آل سلجوق للبنداری میں ہے،

وکان سببُ معرفته لطغرل بك	عمید الملک کے طغرل بیگ سے شناسائی کا
انهٗ لما ورد نیشاپور افتقر الی	سبب یہ ہوا کہ جب طغرل نیشاپور پہنچا، تو اوسکو
کاتبٍ یجمع فی العربیّة والفارسیّة	ایک ایسے میرمنشی کی ضرورت ہوئی، جو عربی و
بین الفصاحتین فدلّ علیه	فارسی دونوں میں پوری دستگاہ رکھتا ہو،
الموفّق والدُ ابی سهل،	تو ابوسہل کے والد موفق نے طغرل کو عمید الملک
(ص ۲۹، مطبوعۂ مصر)	کا پتہ دیا،

ابن اثیر میں ہے،

وکان سببُ اتصاله بالسّلطان	عمید الملک کے سلطان طغرل تک پہنچنے کا سبب
طغرل بك انّ السّلطان لما ورد	یہ ہوا، کہ سلطان جب نیشاپور آیا، تو اس نے ایک
نیشاپور طلب رجلاً یکتب له ویکون	شخص کو تلاش کیا جو انشا کا کام کر سکے، اور
فصیحًا بالعربیّة فدلّ علیه	جو عربی میں ماہر ہو، تو ابوسہل کے والد
الموفّق والد ابی سهل،	موفق نے عمید الملک کو بتایا،

(ج ۱۰ ص ۲۰، بریل)

طغرل بیگ نیشاپور ۴۲۹ھ میں پہنچا ہے، اس لیے امام موفق کی سفارش سے اُس کا دربار سلطانی میں اس عہدہ پر سرفراز ہونا اسی سال یا ۴۳۰ھ میں ممکن ہے، قرین قیاس ہے کہ اسی واقعہ نے یہ شہرت پیدا کی ہو جس کے لیے ۴۳۶ھ میں نظام الملک وغیرہ نے اس مجلس میں قدم رکھا،

عمید الملک امام موفق کی مجلس کے حاضر باش لوگوں میں تھا چنانچہ دُمیۃ القصر میں اُس کے معاصر باخرزی کی شہادت ہے؛

عمید الملک ابو نصر منصور الکندری	عمید الملک ابو نصر منصور کندری ...... میری اولٰی
...... جمعنی وایاہ مجلس الامام	ملاقات امام موفق کی مجلس میں ۴۳۴ھ
الموفق سنۃ اربع وثلاثین (واربع مائۃ)[۱]	میں ہوئی،

امام موفق اپنے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بُسطامی کی وفات کے بعد جنھوں نے ۴۴۰ھ میں وفات پائی[۲]، اُن کے جانشین ہوئے، اور سلطنت کی طرف سے خلعت اور جمال الاسلام کا لقب ملا[۳] اور ۶۳ برس تک شان وشکوہ اور وجاہت کیساتھ مسندِ افادہ پر جلوہ آرا رہکر ۴۹۴ھ میں وفات پائی[۴]

نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا،

اسی طرح یہ بھی ثابت ہے، کہ نظام الملک حسن بن صباح سے پہلے ہی سے پوری طرح واقف تھا، اور مزید واقفیت کی صورت یہ تھی کہ حسن صباح رَے کا رہنے والا تھا، اور رَے کا رئیس ابو مسلم نظام الملک کا خسر تھا، وہ نہایت بیدار اور مذہبی تھا

---

[۱] دُمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر باخرزی، مطبوعہ حلب ص ۱۴۰، موسیو شیفر نے سیاست نامہ کے ضمیمہ میں (ص ۱۱۵ مطبوعہ پیرس) اس عبارت کو نقل کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ اپنے فرنچ دیباچہ میں (ص ۵) اس عبارت کو خریدۃ القصر وجریدۃ العصر عماد الدین اصفہانی کی طرف منسوب کیا ہے، حالانکہ ظاہر ہے کہ عماد اصفہانی، عمید الملک کندری کے بہت بعد پیدا ہوا ہے، اس لیے عمید الملک کے متعلق یہ معاصرانہ شہادت عماد الدین کی تصنیف میں نہیں ہو سکتی، [۲] طبقات الشافعیۃ سبکی ج ۳ ص ۵۹ مصر، کتاب الانساب سمعانی ورق ۸۱ (گب میموریل) [۳] ایضاً، ص ۸۶

اس زمانہ مین باطنیہ تحریک کا مرکز مصر تھا جہان خلافت عباسیہ کی حریف سلطنت دولت فاطمیہ اسماعیلیہ قائم تھی اُس کے داعی ملک کے گوشہ گوشہ مین پھیلے تھے، اس لیے مشتبہ آدمیون کی دیکھ بھال رکھنا ہر رئیس و امیر کا مذہبی اور سیاسی فرض سمجھا جاتا تھا اس کے بعد ابن اثیر کی یہ عبارت پڑھئے،

وكان الحسن بن صباح رجلاً	اور حسن بن صباح ایک بلند ہمت، قابل اور
شهماً كافياً عالماً بالهندسة و	ہندسہ اور حساب اور نجوم اور سحر وغیرہ کا عالم تھا
الحساب والنجوم والسحر وغير ذلك	اور رے کا رئیس اس زمانہ مین ایک شخص تھا جسکا
وكان رئيس الري انسان يقال له	نام ابو مسلم تھا اور وہ نظام الملک کا خسر تھا، تو
ابو مسلم وهو صهر نظام الملك	اس نے حسن بن صباح پر یہ الزام لگایا، کہ مصری
فاتهم الحسن بن صباح بدخول	داعیون کی ایک جماعت اُس کے پاس آئی،
جماعة من دعاة المصريين عليه	ابن صباح ڈرا، اور نظام الملک اس کی عزت
فخافه ابن الصباح وكان نظام الملك	کرتا تھا، اور ایک دن اُس نے فراست کی راہ سے
يكرمه وقال له يوماً من طريق	اس سے کہا کہ یہ شخص عنقریب نادان عامیون کو گمراہ
الفراسة عن قريب يُضل هذا	کریگا، تو حسن بن صباح ابو مسلم کے ڈر سے بھاگا،
الرجل ضعفاء العوام فلما هرب الحسن	ابو مسلم نے اس کو ڈھونڈا، تو اُس کو نہ پاسکا، اور
من ابي مسلم طلبه فلم يدركه وكان	حسن بن صباح اور ابن عطاش طبیب کے
الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبيب	شاگردون مین تھا، جس نے اصفہان کے
الذي ملك قلعة اصفهان ومضى ابن الصباح	قلعہ پر قبضہ کرلیا تھا، اور حسن صباح روانہ ہو،

وطاف البلاد و وصل الی مصر (ج ۱۰ ص ۲۱۶)   اور ملکون مین گھوما اور مصر پہنچا،

ہمدرسی ہنسی اور آخری سازش کی روایت کو چھوڑ کر دیکھو کہ ابن اثیر کا بیان کسقدر وصایا کے بیان اور سرگذشت کے بیان سے ملتا جلتا ہے،

بایں ہمہ یہ داستان فرضی ہے | لیکن ان موافق قیاسات کے باوجود، اس ہمدرسی کا بھی ثبوت اس پر موقوف ہے، کہ خیام کی تاریخ وفات ۵۱۵ھ یا ۵۱۷ھ تسلیم کیجائے تاکہ خیام زیادہ سے زیادہ سو برس کا فرض کیا جا سکے، مگر تحقیق کا قلم خیام کی وفات کا سانحہ اس کے بہت بعد ماننے پر مجبور کرتا ہے، یعنی ۵۲۶ھ مین اور اس حساب سے اس کو اس ہمدرسی کے ثبوت کیلئے بھی سو سے بہت زیادہ عمر کا ماننا پڑیگا، جو بہرحال مشتبہ

یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ نظام الملک کا زمانہ تعلیم، اور امام موفق المتوفی سنہ ۴۹۴ھ کی درسگاہ سنہ ۴۴۰ھ مین یقیناً ختم ہو چکی تھی، اب خیام کی ولادت ۴۲۵ھ اور اسکی عمر سو برس کی مانی جائے تب کہین جا کر یہ ممکن ہوگا کہ دس گیارہ برس کا خیام، اٹھائیس برس کے نظام الملک کا ہمدرس ہو سکے،

یہ بھی خیال مین رہنا چاہیئے کہ نظام الملک کی تعلیم اور اساتذہ تعلیم کا ذکر تاریخون مین محفوظ ہے مگر اُن مین امام موفق کا نام کسی نے نہین لیا ہے، حالانکہ خود نیشاپور کے مشہور شیخ امام قشیری کا نام نظام الملک کے شیوخ حدیث مین لیا گیا ہے[1]

خیام کے مطبوعہ رسالہ تکوین مین ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی نسبت جو لفظ "میرے استاد" (معلم) کا ہے، اسکی مطبوعہ عبارت میرے نزدیک مشکوک ہے، ابو علی سینا کی شاگردی ظاہر ہے کہ فلسفہ مین ہو گی اور ایک ایسے معلم فلسفہ کی شاگردی کے لیے جس نے ۴۲۸ھ مین وفات پائی، کم از کم

---

[1] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ سبکی ترجمہ نظام الملک،

اس کے شاگرد کی عمر اٹھارہ ۱۸ برس تو فرض کرنی پڑے گی، اور اس حساب سے اسکی ولادت ابو علی سینا کی شاگردی کیلئے سنہ ۴۱۱ھ مین ماننا چاہیئے، اور اس طرح سنہ ۵۲۶ھ مین جو اسکی وفات کا سال ہے اسکی عمر ایک سو ستره ۱۱۷ برس کا ہونا چاہیئے،

پھر ابو علی سینا کی آخری عمر سراسر پریشانی اور آوارہ گردی مین گذری ہے جسمین سلاطین کے ڈر سے ڈرتا چھپتا اور ادھر اُدھر بھاگتا رہا ہے، ایسی حالت مین کسی کا شاگرد بننا بہت مشکل ہے، اس حال مین خیام کا اُس تک جانا اور پہنچنا اور شریک درس ہونا محال سا معلوم ہوتا ہے، بلکہ خیام کے سال ولادت اور سال وفات کی تخمینی تعیین کی جو کوشش مین نے آگے کی ہے اسکو پیش نظر رکھتے ہوئے، خیام کے سنہ ۴۱۱ھ مین پیدا ہونے کا تصور بھی نہین ہو سکتا ہے، اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالہ مین معلمی (میرے استاد) کے بجائے، معلمک (تیرے استاد) ہوگا، کیونکہ قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی جس کے سوال کے جواب مین یہ رسالہ ہے اپنے کو ابن سینا کا شاگرد کہتا ہے، یا یہ بات ہے کہ خیام جیسا کہ میرا ظن غالب ہے، ابو علی سینا کے کسی شاگرد کا شاگرد تھا، اس لئے اس نے تعظیماً ابو علی سینا کو اپنا استاد و معلم قرار دیا، یعنی بواسطہ استاد، ورنہ خیام کا ابو علی سینا کا براہ راست شاگرد ہونا میرے آیندہ پیش کردہ دلائل کے لحاظ سے ممکن نہین،

خیام کی ایک رباعی سے اسکی درازی عمر پر استدلال صحیح نہین | رباعیات خیام کے بعض نسخون مین ایک رباعی پائی جاتی ہے،

آنم کہ پدید گشتم از قدرت تو — صد سالہ شدم بناز از نعمت تو
صد سال بامتحان گنہ خواہم کرد — تا جرم من است بیش یا رحمت تو

اس سے شاعر کی عمر سو سال سے زیادہ کی ثابت ہوتی ہے، مگر دوسرے نسخون مین اس رباعی

کا دوسرا مصرع اس طرح ہے،

پروردہ بناز گشتم از نعمتِ تو

بعض نسخون مین یہ رباعی سرے سے نہین پائی جاتی اور کہین یہ رباعی دوسرے شاعر کیطرف بھی منسوب ملتی ہو اس لیے اس پر تاریخی نتیجہ کی بنیاد نہین پڑسکتی،

وصایاے نظام الملک کا دیباچہ الحاقی ہے،

اوپر گذرچکا ہے کہ اس داستان کے اصلی ماخذ[۲] دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک کا دیباچہ، اور دوسرا سرگذشت سیدنا ان دونون مین گو مرکزی داستان ایک ہے، مگر دیباچہ وصایا مین ان دونون کی چپقلش کا جو اصل واقعہ لکھا ہو، وہ الگ الگ ہو، دیباچہ وصایا مین یہ واقعہ لکھا ہے کہ اونٹ والون کو حلب سے اصفہان تک پتھر دن کے لانے مین اجرت کی تقسیم مین غلطی کا معمولی الزام حسن صباح نے نظام الملک پر لگایا تھا، پھر آمد و خرچ سلطنت کے کاغذات کا معاملہ اسطرح مبہم درج کیا ہے کہ اصلیت نہ معلوم ہو اور حسن صباح ہی بدنیت ٹھہرے، اور نظام الملک کی برأت اور حسن صباح کی شرارت ظاہر ہو، اور سرگذشت سیدنا مین جو واقعہ لکھا ہو یعنی ممالک محروسہ کے آمد و خرچ کے حساب کی تیاری مین نظام الملک کا دو برس کی مہلت مانگنا، اور حسن صباح کا اوسکو چالیس[۴۰] روز مین تیار کر دینا، اور نظام الملک کا سازش سے ان کاغذات کو پراگندہ اور منتشر کر دینا یا کرا دینا، اس سے نظام الملک کی بے ایمانی اور حسن صباح کی کارگذاری ظاہر ہوتی ہے، ان دونون کتابون مین صورتِ واقعہ کا ایسا ہونا ضروری تھا کہ دیباچہ وصایا نظام الملک کی طرف سے لکھا گیا ہے، اور سرگذشت حسن صباح کے حامیون نے لکھی ہو، اس لیے ان دونون کتابون کے مصنفون کا اپنے اپنے پہلو کو بچانا، اور دوسرے کو ملزم گردانا طبعی ہو،

ہم نے گو وصایائے نظام الملک کو نظام الملک ہی کی یادداشتوں کا مجموعہ تسلیم کیا ہے، مگر یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اصل کتاب درحقیقت پہلے نظام الملک کی منتشر یادداشتیں اور تحریریں تھیں، جو اُسکی اولاد میں وراثۃً محفوظ چلی آتی تھیں اور لوگ اپنی کتابوں میں اُن کے ٹکڑوں کو نقل کرتے تھے، چنانچہ خیال آتا ہے کہ میں نے کہیں کہیں اوسکی حکایتیں عوفی کی جوامع الحکایات میں پائی ہیں، جو غالباً سنہ ۶۲۳ھ میں ہندوستان ہی میں تالیف پائی ہے، خود وصایا کا جامع جس نے شاید نویں صدی ہجری میں ان کو جمع کیا ہے وہ اپنے کو اورحسن امیر فخر الدولہ حسن بن امیر تاج الدین کے نام معنون کیا ہے اس کو نظام الملک کی اولاد و نسل سے ظاہر کرتا ہے،

دیباچہ میں کہتا ہے،

"این ضعیف ہدایا و تحف ہیچ چیزے مساوی آن نصائح ندانست کہ حاجب نظام الملک جہت اولاد عزہ خود و نیز نوشتہ، و فی الحقیقۃ ہر یک از آن براعت قانونی شامل در وزارت و دستوری کامل بدان جہت تا امروز در اطراف منتشر و در افواہ مشتہر بود و از السنہ سایر و در ازمنہ و امکنہ دائر، و آن نسخہا بعضی در کتب بمطالعہ این ضعیف رسیدہ و بعضی از اجداد خود کہ منتسبان دودمان بودند ہم شنیدہ، و این نصائح مع لوازمہا بیک مقدمہ و دو فصل ممہد گردانیدہ"

اس دیباچہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس کتاب کی بعض باتیں نظام الملک کی تحریری یادداشتوں کے علاوہ دوسری کتابوں اور زبانی روایتوں سے بھی ماخوذ ہیں، اور انھیں میں یہ مقدمہ اور اس مقدمہ کی یہ داستان بھی ہے، جو سرگذشت سیدنا کے ذریعہ سے ساتویں صدی کے آخر میں پھیل چکی تھی، جامع نے انھیں واقعات کو لے کر نظام الملک کی زبان سے مقدمہ میں بیان کر دیا ہے، اسلیے وصایا کے دیباچہ میں یہ داستان، نظام الملک کی تحریر نہیں، بلکہ اسی سرگذشت کی صدائے بازگشت ہے،

چوتھوین اور نوین صدی کی تصنیفات مین شائع تھی، اس دیباچہ کی عبارت کو نظام الملک کے قلم سے کوئی تعلق نہین ہے،

اس داستان مین خود بعض ایسی اندرونی شہادتین بھی موجود ہین جنسے اس کا ناقابل تسلیم ہونا بالکل ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً

امام موفق کی عمر اس داستان مین امام موفق کی عمر نظام الملک کے پہنچنے کے وقت (سنہ ۴۳۶ھ مین) پچاسی سے زاید بتائی گئی ہے، تو سنہ ۴۴۰ھ مین جب انھون نے وفات پائی ہے، انکی عمر نوے کے قریب ہوگی، اس حساب سے اُن کی پیدائش سنہ ۳۵۰ھ مین ماننی پڑیگی، گو ہم کو افسوس ہے کہ سخت تلاش و جستجو کے باوجود بھی ہمین ان کا سال ولادت معلوم نہ ہوسکا، مگر یہ معلوم ہے کہ اُن کے والد ابو عمر بسطامی سنہ ۳۸۸ھ مین قاضی ہوکر نیشاپور آئے تھے، اور سنہ ۴۰۷ھ[1] مین وہین وفات پائی، اور یہین انکی شادی امام ابوطیب سہل بن ابی سہل صعلوکی مفتی نیشاپور کی لڑکی سے ہوئی تھی، جس سے موفق اور مؤید دو لڑکے ہوئے، (سبکی[2] ج ۳ ص ۵۵ و ج ۴ ص ۸ و سمعانی ذکر صعلوکی) اس بنا پر سنہ ۳۵۰ھ مین موفق کی پیدائش صحیح نہین معلوم ہوتی کہ اُس وقت تک تو اُن کے والدین کی شادی بھی نہین ہوئی تھی، اسی طرح سنہ ۴۳۶ھ مین ان کی یہ عمر یعنی پچاسی (۸۵) سال ثابت نہین ہوتی ہے، کہ اگر سنہ ۳۸۸ھ مین یعنی جس سال اُن کے والد نیشاپور آئے اسی سال اُن کے والدین کی شادی اور انکی ولادت تسلیم کیجائے تو سنہ ۴۳۶ھ مین انچاس (۴۹) سے زیادہ ان کی عمر نہ ہوگی، امام موفق کے نامور صاحبزادہ امام ابو سہل سنہ ۴۲۳ھ مین پیدا ہوئے تھے، اگر

---

[1] اس مقالہ کی تحریر کے بعد اور طبع سے پہلے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد جلد دوم چھپکر آئی، اسمین بھی ان ابو عمر بسطامی کا حال موجود ہے، وفات سنہ ۴۰۷ھ کی لکھی ہے، مگر ولادت کا سال نہین لکھا، (ص ۲۴۳، مصر)

[2] سبکی کی طبقات کبریٰ ج سوم ص ۸۵،

۴۳۶ھ میں امام موفق کی عمر پچاسی ۸۵ سے زیادہ ہوتی تو ۴۲۳ھ میں جب اُن کے لڑکے کی ولادت ہوئی اُن کی عمر کم از کم اکہتر برس کی ماننی پڑیگی، اور اس سن میں نئے لڑکے کے باپ بننے کی صلاحیت اگر محال نہیں، تو مستبعد ضرور ہے،

لفظ "سبق" وصایا کی اس عبارت میں روزانہ درس کے لیے لفظ "سبق" اور "ہم سبقی" استعمال کیا گیا ہے، میرے علم میں یہ لفظ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری تک عربی و فارسی ادبیات میں پیدا نہیں ہوا تھا اس لئے نظام الملک کے قلم سے یہ لفظ نہیں نکل سکتا، لفظ "سبق" کے اصلی معنی پیشدستی اور آگے بڑھنے کے ہیں، اور دراصل گھوڑ دوڑ کی ایک اصطلاح ہے جو بعد کو مجازاً متداول معنوں میں مستعمل ہو گیا عربی اور قدیم فارسی لغات میں اس کا پتہ نہیں ہے، عربی میں سب سے پہلے یہ لفظ شرح وقایہ کے دیباچہ میں ملتا ہے

والمولی المؤلف القہا سبقاً ۔ اور آقا مصنف اس کتاب کو سبق سبق کرکے

سبقاً وکنت اجری فی میدان ۔ لکھتے تھے اور میں اُس کے یاد کے میدان میں

حفظہ طلقاً طلقاً، ۔ قدم بقدم چلتا تھا،

اس لفظ کے اس اولین استعمال میں وہی گھوڑ دوڑ کا استعارہ موجود ہے، صاحب شرح وقایہ عبید اللہ صدر الشریعہ کا وطن بخارا تھا، اور وہیں ۷۴۷ھ میں وفات پائی، (طبقات الحنفیہ مولنا عبد الحی فرنگی محلی ص ۱۰۹ مصطفائی) اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ آٹھویں صدی ہجری کی پیداوار ہے،

فارسی اشعار میں بھی یہ لفظ کسی پرانے شاعر کی زبان سے سننے میں نہیں آیا، پرانا لفظ اس کیلئے "درس" ہے، البتہ فارسی کے شعرائے متوسطین کے کلام میں یہ لفظ ملتا ہے، بہار عجم میں جن شاعروں کے اشعار سند میں پیش کئے گئے ہیں، اُن میں سب سے قدیم شاعر کا نام ہی وہ امیر خسرو المتوفی ۷۲۵ھ ہیں،

کتابے شد گل لے غنچہ تو بکشا مصحف خود را
بہ بلبل دہ کہ سبق کیف یحیی الارض ازان گیرد

بہرحال عربی و فارسی کی ان دونون سندون سے اس لفظ کا اس معنی مین نظام الملک کے دو سو برس بعد پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے،

دیباچہ مین طریق درس کی غلطی | اس سے زیادہ یہ کہ اس دیباچہ مین امام موفق کی مجلس مین جس طریق درس کا اظہار نظام الملک کی زبان سے کیا گیا ہے، وہ اس زمانہ مین پیدا ہی نہین ہوا تھا، دیباچہ مین ہے،

"فرزندے کہ نزد امام بقرأت قرآن و حدیث قیام مینماید.............. دوران مجلس حاضر گشتہ با من ہم سبقی میکردند و چون از نزد امام بیرون می آمدیم ایشان نیز موافقت نمودن در گوشہ می نشستیم و درس گذشتہ را اعادہ مینمودیم"

اوّل یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ امام موفق کی مجلس کوئی باقاعدہ درس گاہ، یا مدرسہ، یا کالج نہ تھا، بلکہ امام موصوف کا مکان (بیت) تھا جہان وہ بیٹھکر علماء و فضلاء کو خطبہ و املا دیا کرتے تھے، اور سینکڑون شائقین بیٹھکر سنتے تھے سبکی مین ہے،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ[1]، | اوران کا گھر علماء کا اجتماع گاہ اور اکابر علم کی جائے ملاقات تھا،

اس زمانہ کا طریق درس خصوصاً فقہ و حدیث کا یہ تھا کہ مدرس مجلس مین بیٹھکر طلبہ کے سامنے کتاب کے بغیر اپنی روایات اپنی سند سے بیان کرتے تھے، اور مسائل پر اور اپنی تحقیقات و اجتہادات پر تقریر کرتے تھے

[1] طبقات ج ۳ ص ۸۶،

اور حاضرین سنتے تھے، اس عہد کے تمام علماء کے حالات پڑھو یہی نقشہ نظر آئیگا، اس طریقۂ درس کو "املا" کہتے تھے، اسی لیے اس زمانہ میں "قرأتِ حدیث" نہیں بلکہ "سماعِ حدیث" بولتے تھے، اور اسی لیے طلبہ اس درس لینے کو "سماع" (سننا) کہتے تھے، مزید تشفی کے لیے امام موفق اور اُن کے معاصرین کے طریقِ درس کے الفاظ معتبر سندوں سے ہم نقل کرتے ہیں، امام موفق کے صاحبزادہ اور جانشین کے حال میں ہے،

وکان یقیم رسم التدریس وسمع من مشائخ وقتہ بخراسان والعراق، (سبکی ج۳ ص ۸۶)	وہ تدریس کی رسم قائم رکھے تھے، اور خراسان وعراق میں اپنے زمانہ کے شیوخ سے سنا،

امام الحرمین المتوفی ۴۷۸ھ کے حال میں ہے،

قعد مکانہ للتدریس ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یدرس ویفتی ویجمع طرق المذھب، (ابن خلکان)	وہ ان کی جگہ تدریس کے لیے بیٹھے درس دیتے تھے، فتوی دیتے تھے، اور مذہب کے طریقوں کو جمع کرتے تھے،

زیادہ صحیح نقشہ امام موفق کے دوست و ہمنشین و معاصر اور نظام الملک کے شیخ الحدیث امام ابوالقاسم قشیری کے حال میں ملتا ہے،

وقعد یسمع جمیع درسہ وسلہ وبقی علیہ ایام فقال لہ الاستاذ ھذا العلم لا یحصل بالسماع وما توھم فیہ	اور وہ اُن کے درس کو سننے بیٹھے اور اس پر کچھ دن گذرے، تو استاد نے ان سے کہا کہ یہ علم سماع کے بغیر نہیں آتا، اور ان کو یہ وہم بھی نہ

ل۔ طبقات کبری سبکی، ترجمۂ نظام الملک،

ضبط ما يسمع فاعاد عنده ما سمعه عنه وقرره احسن التقرير من غير اخلال بشيء فتعجب ..... فلست تحتاج الى درسي كيفية ان تطالع مصنفاتي وتنظر في طريقي، (سبکی ۳ ص ۲۲۴)

تھا کہ یہ جو سنتے ہیں اس کو محفوظ رکھتے ہیں تو انھوں نے جو ان سے سنا تھا وہ اعادہ کر دیا اور کسی تغیر کے بغیر پوری طرح اوسکی تقریر کر دی...... تو استاد نے کہا کہ تم کو میرے درس کی ضرورت نہیں تمھارے لیے یہی کافی ہے کہ میری تصنیفات کا مطالعہ کرو اور میرے

پھر خود جب درس واملا دینے بیٹھے تو

ورتب المجالس.... فسمع منهم الحديث..... ولقد عقد لنفسه مجلس الاملاء في الحديث سنة ۲۳۷ وكان يملي الى سنة ۲۶۵ يذنب اماليه بابيات من زهديا كان يتكلم على الحديث باشارات ولطائف. (سبکی ۲ ص ۲۲۵)

درس کی مجلسیں ترتیب دیں...... تو ان سے حدیثیں سنیں.... اور خود اپنے لیے املاء کی حدیث کی مجلس ۲۳۷ھ میں قائم کی اور ۲۶۵ھ تک املا دیتے رہے، اور وہ اپنے املا میں اشعار ملایا کرتے تھے، اور اکثر حدیث پر ان کے لطائف و نکات کیساتھ گفتگو کیا کرتے تھے،

البتہ مصنفین کی تصنیفات ان کو پڑھ کر سنائی جاتی تھیں، لیکن اسباق کے طور پر نہیں، الغرض میرے خیال میں اس زمانہ تک خاص نصاب اور کتابوں کے سبق کا طریقہ نہ تھا، اور نہ طلبہ پڑھنے کے بعد سبق کو اسطرح دہراتے تھے جس کے لیے ہمارے عربی مدرسوں میں "تکرار" کی اصطلاح جاری تھی

یہ طریقہ اسلامی مدارس کے زوال کے بعد کی یادگار ہے جو غالباً تاتاری فتنہ کی علمی موت کے بعد شائع ہوا، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے، کہ وصایا کا یہ دیباچہ الحاقی ہے، جس کو جامع نے زبانی سنکر یا سرگذشت سیدنا سے لیکر اس کتاب میں بحذف و اضافہ شامل کر دیا ہے،

عربی الفاظ کی بہتات

جن لوگوں نے پانچویں صدی کی فارسی نثریں پڑھی ہیں، یا خود سیاست نامہ اور وصایا کو دیکھا ہے، وہ تسلیم کرینگے کہ عربی الفاظ کی بہتات اور کثرت اس عہد کی زبان نہ تھی اور خصوصاً نظام الملک، کا یہ انداز نہیں، مگر اس دیباچہ میں بکثرت عربی الفاظ اور فقرے ہیں، مثلاً

"بسیار معزز و متبرک بود، . . . .

ہر یک را از دولتے تیسر گردد علی السویہ مشترک . . . . . . بسبب علوی ہمت و پاکی طینت بتلطفات حاتمی نہ متکلف اکنوں مرا متمنی آنست . . . . . . چہ بحسب غالب ظن مقتضی کفران نعمت است،

عیاذاً باللہ، توقع آنکہ نوعے سازی کہ از دولت تو در گوشۂ نشینم و بنشر فوائد علمی مشغولی نمایم . . . .

آنچہ در وسع محافظان عہد و وفا و مراقبان صدق و صفا باشد از اعزاز و اکرام حق القدوم باو بتحیز ظہور می رسید و تا غایت بواسطۂ مجدد و تفقدے عہد بتوسعۂ می پیوست"

یہ طرز عبارت، جامع وصایا کے مقدمہ سے البتہ ملتی جلتی ہے،

خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے،

اس داستان کے رو سے خیام نے نظام الملک کی اس ملاقات کے وقت تک ہندسہ و ہیئت کی تکمیل نہیں کی تھی، نظام الملک نے جب الپ ارسلان کے زمانہ میں (سنہ [illegible]ھ) سالانہ بارہ سو اشرفی کا مالی وظیفہ مقرر کیا تب وہ ان علوم کی تکمیل میں مصروف ہوا، مگر خیام نے اپنی تصنیف جبر ومقابلہ میں جو میری تحقیق میں اسکی سب سے پہلی (ابتدائی) تصنیف ہے،

اور جو ۴۶۶ھ کے قریب لکھی گئی ہے، اسمین خیام نے دنیا کی ناقدری کا جو ماتم کیا ہے اور اپنی ایسی اہم تصنیف کو نظام الملک جیسے محسن کو چھوڑ کر قاضی ابو طاہر جیسے گمنام کے نام جو معنون کیا ہے ایسا ہونا اس گران بہا شاہانہ امداد کے بعد ممکن نہ تھا، وہ قاضی ابو طاہر کے انعام و مال کا تذکرہ شکریہ و احسان کے ساتھ کرتا ہے، (دیکھو خیام کا مقدمہ جبر و مقابلہ ص ۲ و ۳ طبع پیرس) حالانکہ وصایا کی تحریر کی بنا پر خیام الپ ارسلان کے زمانہ مین جو ۴۵۵ھ سے شروع ہو چکا تھا نظام الملک کا احسانمند ہو کر غم روزگار سے آزاد اور دوسرون کے آستانون سے بے نیاز ہو چکا تھا، اس لیے اگر یہ واقعہ ہوتا تو اس کے بعد اسکا نظام الملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے امیر و قاضی کی مدح و ثنا کرنا ممکن نہ تھا، اور نہ بارہ سو اشرفی سالانہ پانے والے کو اپنی ناقدری کا ماتم کرنا زیب دیتا،

خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہین اس داستان کے روسے سلجوقی دربار مین صرف ایک دفعہ خیام کا آنا مذکور ہے، اور وہ الپ ارسلان کے زمانہ مین (سنہ ۴۵۵–۴۶۵ھ) حالانکہ معتبر تاریخی شہادتون سے ثابت ہے کہ خیام پہلے بخارا کے سلاطین کے پاس رہا، اور پھر ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین آیا، اور ملک شاہی رصدخانہ کی تعمیر اور سنہ جلالی کی تصحیح مین مصروف رہا، اور پھر ملک شاہ کے ندیم اور طبیب کی حیثیت سے وہ اکثر شاہی دربار مین رہا، پھر وہ خود اپنے رسالہ کلیات وجود مین وزیر فخر الملک (سنہ ۵۰۰ھ) کے ساتھ اپنی ہر وقت کی یکجائی اور معیت کا ذکر کرتا ہے، اور نظامی عروضی کی معاصرانہ شہادتون کے روسے وہ سلطانِ وقت کے لیے منجمی کے فرائض انجام دیا کرتا تھا،

خیام کے بعض سنین عمر سے تقابل کا نتیجہ، خیام کی اخیر عمر کے بعض سنین ہم کو اس کے مستند معاصر سوانح نگارون کی زبانی معلوم ہین،

۱- مثلاً نظامی عروضی نے سلطان غیاث الدین محمد بن ملک شاہ اور امیر صدقہ ملک العرب کی جنگ مین نجوم کے سلسلہ مین خیام کا حوالہ دیا ہے کہ درباری منجمون نے کہا "بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" یہ لڑائی ۵۰۱ھ مین ہوئی تھی، (چہار مقالہ)

۲- ۵۰۶ھ مین حسب بیان عروضی سمرقندی، وہ نیشاپور سے بلخ آیا تھا، (چہار مقالہ)

۳- ۵۰۷ھ مین ابو الحسن بیہقی اُس سے اپنے بچپن مین ملا تھا، اور خیام نے اس سے عربی ادب اور ریاضیات کے کچھ مسائل، امتحاناً پوچھے تھے، (بیہقی)

۴- ۵۰۸ھ مین خیام سلطان اور وزیر کے ساتھ مرو مین تھا، اور وہان یہ واقعہ پیش آیا کہ خیام نے سلطان کے شکار کے لیے دو روز کی محنت مین نجوم کے قاعدہ سے ایک بے ابر و باد تاریخ مقرر کی تھی، اور "خود برفت وبا اختیار سلطان را برنشاند" اتفاق سے پیشگوئی اور اختیار کے خلاف سخت ابر و باد نمودار ہوا، مگر خیام نے تسلی دی کہ یہ ابر و باد ابھی غائب ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا (چہار مقالہ)

اب ان تاریخون پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نظام الملک کا ہمسن (ولادت ۴۰۸ھ) ہوتا تو پہلے واقعہ کے وقت اُسکی عمر (۹۳) برس کی ہوگی، ظاہر ہے کہ اس عمر کا آدمی اور منجمون کی باہمی فنی نزاع مین حکم کیا قرار پا سکتا ہے، اور دوسرے واقعہ مین وہ (۹۸) برس کا اور تیسرے واقعہ مین وہ (۹۹) برس کا اور چوتھے واقعہ مین (۱۰۰) برس کا، بھلا اس سن و سال کا آدمی کبھی نیشاپور، کبھی بخارا اور کبھی مرو کا اس آسانی سے سفر کر سکتا تھا، اور ادب و ریاضی کے امتحانی سوالات پوچھ سکتا تھا، اور سلطان کے لیے دو روز کی محنت کرکے شکار کی تاریخ نکالنے کی زحمت برداشت کر سکتا تھا، اور پھر خود اس موسم مین چل کر سلطان کو سوار کراتا پھرتا،

پچھلے لکھنے والوں کی خاموشی | اگر اس عمر میں خیام یہ کرتب کر سکتا تھا تو بیہقی کو سوال و جواب سے زیادہ اس حیرت انگیز قوت عمر پر اور نظامی عروضی کو ان نجومی جوابات کی صحت سے زیادہ اسکی عمر کی کرامت کو بیان کرنا چاہیئے تھا، مگر ان میں سے کسی نے اس حیرت کا اظہار نہیں کیا ہے، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو دوسرے بعض مستثنیٰ افراد کی طرح اسکا ذکر بھی حیرت و استعجاب کیساتھ ضرور کیا جاتا،

ان دلائل کی موجودگی میں اس داستان کی صحت اور دیباچہ وصایا کے نظام الملک کی تصنیف ہونے کی نسبت تمامتر مشکوک ہو جاتی ہے اور اس بنا پر اس داستان کا اصلی ماخذ صرف ایک ٹھہرتا ہے اور وہ سرگذشت سیدنا ہے،

سرگذشت سیدنا کا مصنف کون ہو؟ | اوپر ابن اثیر کے حوالہ سے حسن صباح کے شیخ و استاد عبد الملک ابن عطاش کا نام آیا ہے،

وکان الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبيب الذی ملک قلعة اصفہان (ج ۱۰ ص ۲۱۶ مطبوعہ یورپ)

اور حسن (بن صباح) اس حکیم ابن عطاش کے شاگردوں میں سے تھا جو اصفہان کے قلعہ پر قابض ہو گیا تھا،

یہ ابن عطاش حسن صباح کا استاد و مرشد تھا، اس کا نام عبد الملک بن عطاش تھا، اور اسکا بیٹا احمد بن عبد الملک بن عطاش بعد کو قلعۂ اصفہان کا مالک بنگیا تھا، حسن صباح اپنے اس مرشد زادہ کی بڑی عزت کرتا تھا[1]، راحة الصدور میں جو اس واقعہ کے تقریباً سو برس کے بعد لکھی گئی ہے یعنی ۵۹۹ھ میں اس ابن عطاش کا یہ حال لکھا ہے،

---

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۹۹، بریل،

"باصفہان ادیبے بود او را عبدالملک عطاش گفتندی، در ابتدا خویشتن تشیع منسوب میکرد، بعد ازان متہم شد، و ائمۂ اصفہان تتبع او میکردند و تعرض خواستند نمود، بگریخت بہ رے شد، و ازانجا بحسن صباح پیوست . . .

. . . . و بخط او پس ازان نامۂ یافتند بدوستے نوشتہ بود، اثنائے آن باد کہ بباز اشہب سپردم و او راہم جہان گزیدم دل از پیچ بگذاشتم بردا شتم، و خط او معروف است، در اصفہان بسیا کتب بخط او موجود است و این عبدالملک عطاش را پسرے بود احمد نام[1] الخ"

اس حوالہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ عبدالملک عطاش بھاگ کر حسن صباح کے پاس قلعۂ الموت میں چلا گیا تھا،

غالبًا یہی عبدالملک بن عطاش، حسن بن صباح کی اس سرگذشت کا مصنف ہے جس کا نسخہ قلعۂ الموت کے کتب خانہ سے ۶۵۴ھ میں ملا تھا، اور جس کی نقلیں جامع التواریخ (۷۰۳ھ) اور تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) میں مذکور ہیں، چنانچہ حمداللہ مستوفی قزوینی، اپنی تاریخ گزیدہ میں حسن صباح کے حالات کا آغاز اس حوالہ سے کرتا ہے، کہ حسن صباح :-

"بعد ازان بقول عبدالملک عطاش شیعی شد، و میان او و نظام الملک xxx چنانچہ ذکر رفت خصومت افتاد[2] الخ"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرگذشت سیدنا کا مصنف یہی عبدالملک عطاش تھا، اور وہی اس داستان کا مصنف بھی ہوسکتا ہے،

یہ داستان الموت میں گھڑی گئی اس سے ظاہر ہے کہ یہ داستان قلعۂ الموت یا قلعۂ اصفہان میں گھڑی گئی ہے اور اس کا منشا صرف اتنا تھا کہ نظام الملک سے حسن بن صباح کی مخالفت کا راز ظاہر کیا جائے

[1] راحۃ الصدور راوندی ص ۱۵۵ و ۱۵۶، گب [2] تاریخ گزیدہ حمداللہ مستوفی ص ۵۱۷، گب،

چنانچہ پروفیسر براؤن کے ترجمہ کے مطابق جامع التواریخ مین سرگذشت سیدنا کا آغاز[1] اسطرح ہوتا ہے

"اب اُس عداوت اور بے اعتمادی کی وجہ جو نظام الملک اور حسن بن صباح کے درمیان تھی یہ ہے

کہ وہ دونون اور عمر بن خیام نیشاپور کے مدرسہ مین تھے"

ان الفاظ سے ظاہر ہے، کہ اس داستان کی تصنیف کا مقصد کیا ہے؟

جب ہلاکو نے ۶۵۴ھ مین قلعہ الموت اور باطنیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا، تو اپنے ایک فاضل امیر عطاء الملک جوینی کو وہان کے کتب خانہ کی بربادی پر متعین کیا، جوینی جیسا کہ پہلے گذر چکا چونکہ خود ایک تاریخ دوست فاضل تھا اس نے اُنکے عقائد کی کتابین تو جلا دین مگر یہ تاریخی رسالہ اُس نے محفوظ کر لیا، کہ حسن صباح اور باطنیہ کی ابتدائی تاریخ کا یہ اہم اور سب سے معتبر ماخذ تھا، اور جسکو اسی لیے جوینی نے اور اس کے بعد فضل اللہ رشید نے اپنی کتابون مین حسن صباح اور باطنیہ کی تاریخ مین نقل کر دیا، اور انھین دونون کتابون سے بعد کے لوگون نے اس واقعہ کو اپنی اپنی تصنیفات مین نقل کر کے عالم آشکار کر دیا،

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ ہمدرسی وغیرہ کی یہ داستان سرگذشت کے ذریعہ سے ۶۵۴ھ کے بعد عالم وجود مین آئی، اور قلعہ الموت سے باہر کی تاریخ کا جز بنی یہی سبب ہے کہ اس زمانہ سے پہلے کی کسی تصنیف کے کان اس داستان سے آشنا نہین، اور دفعۃً ساتوین صدی ہجری کے اواخر اور آٹھوین کے اوائل سے اُن تاریخون کے ذریعہ سے جو تاتاری دربار کے فاضلون نے لکھی ہین یہ کہانی ہر جگہ سنائی دیتی ہے، اور ان سے دوسرے تذکرون اور تاریخون مین نقل ہو کر مشہور عالم ہو جاتی ہے

[1] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ صفحہ ۲۵۳.

پروفیسر ہوتسما کا نظریہ مشکوک ہے

مآخذ و مصادر کے بیان میں یہ لکھا جا چکا ہے کہ وزیر انوشروان بن خالد نے فارسی میں آلِ سلجوق کی تاریخ لکھی تھی، عماد اصفہانی نے تھوڑے دنوں کے بعد اس فارسی کتاب کا مقفّیٰ و مسجّع بتکلف عربی میں ترجمہ کیا تھا، اس عربی ترجمہ کا بنداری نے زبدۃ النصرۃ کے نام سے خلاصہ کیا ہے، اس خلاصہ کو پروفیسر ہوتسما نے شائع کیا ہے، اس کے فرنچ دیباچہ میں موسیو موصوف نے اس خلاصہ کے ایک لفظ (مکتب) سے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حسن صباح وغیرہ نظام الملک کے بہت بعد کے سلجوقی وزیر انوشیروان کے ساتھی اور ہم مکتب تھے، وہ مبحوث عنہ فقرہ یہ ہے،

وفارق الجمہور من بیننا جماعۃ	اور جمہور مسلمانوں کو ہمارے درمیان سے
نشأوا علی طباعنا وکانوا اتباعنا	ایک جماعت نے چھوڑ دیا جس نے ہماری ہی
وکانوا معنا فی المکتب، واخذوا	طبیعت پر نشو و نما پائی تھی، اور ہمارے ہی
خطا وافرا من الفقہ والادب	پیمانہ سے ناپا تلا تھا، اور وہ لوگ ہمارے ساتھ
وکان منہم رجل من اہل الری	"مکتب" میں تھے، اور فقہ و ادب کا بڑا حصہ حاصل
وساح فی العالم وکانت صناعتہ	کیا تھا، اور انھیں میں ایک آدمی رے کے رہنے
الکتابۃ فخفی امرہ حتی ظہر،	والوں میں سے تھا، اور دنیا کی سیاحت
(ص ۶۲ مطبوعہ موسوعات مصر)	کی تھی، اور اس کا پیشہ "کتابت" تھا، تو اسکا
(ص ۶۶ مطبعہ بریل)	حال چھپا رہا، یہاں تک کہ وہ ظاہر ہوا،

پروفیسر براؤن نے اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ج ۲ ص ۱۹۲) میں ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور بنداری کی عبارت بالا کا یہ ترجمہ کیا ہے،

He had been acquainted in his youth and had studied with some of their chief leaders, especially a man of Ray, who travelled through the world, and whose profession was that of a Secretary	وہ نوجوانی مین واقف تھا، اور اُس نے اُن کے بعض خاص اکابر کے ساتھ پڑھا تھا، خصوصًا رے کے ایک شخص کے ساتھ، جس نے تمام دنیا کا سفر کیا اور جسکا پیشہ سکرٹری کا تھا،

میرے خیال مین یہ ترجمہ اپنے خاص خیال کو سامنے رکھکر کیا گیا ہے، عربی لفظ "مکتب" جسپر اس سند کی بنیاد ہے، عربی مین دو معنون مین آتا ہے، ایک تو چھوٹے بچون کا مکتب، اور دوسرے سرکاری دفتر، چنانچہ اسی فقرے مین لفظ "کتابت" اسی دوسرے معنی مین ہے، یعنی دفترداری، محرری، سکریٹری شپ جسکا ترجمہ پروفیسر براؤن نے "سکریٹری ہونے کا پیشہ" کیا ہے، اوّل تو ایک شخص کی فارسی زبان کی کتاب کے مقفّی و لفاظانہ عربی ترجمہ کے اُس مقفّی و لفاظانہ خلاصہ کے ایک لفظ پر جو اصل مین خدا جانے کیا ہوگا، مصنفِ اوّل کی نسبت کسی بات کا قیاس کرنا، ناروا ہے، دوسرے ایک ایسے لفظ سے سند پکڑنا جس کے دو معنی ہون، اور دونون ممکن ہون، یکطرفہ فیصلہ ہے،

اب اس بات کی دلیل فراہم کرنا ہے، کہ اس عبارت مین "مکتب" کا ترجمہ "بچون کا مکتب" نہین ہے، بلکہ "سرکاری دفتر" ہے،

۱- پہلی بات تو یہ ہے کہ اسی فقرہ مین "کتابت" کا لفظ خود موجود ہے، جو "دفترداری" کے معنی مین صاف ہے،

۲- اس عبارت مین بچپن کے معنی اور طفلانہ تعلیم کا کوئی لفظ نہین ہے، بلکہ نوجوانی کا لفظ بھی نہین ہے،

۳- حسن صباح رے کا، خیام نیشاپور کا، اور انوشروان کاشان کا رہنے والا تھا، مختلف شہرون کے بچون کا ایک مکتب مین اکٹھے ہونا تعجب انگیز ہے، پروفیسر براؤن نے عیون الاخبار کے حوالہ سے لکھا ہی کہ انوشروان رے مین پیدا ہوا تھا، لیکن اس سے اسکے نشوونما کے مقام کا حال نہین معلوم ہوتا کہ وہ بھی رے تھا یا نہین، بہرحال حسن صباح تو یقیناً رے کا تھا، اب یہ مکتب یقیناً رے کے کسی محلہ مین ہوگا، جہان ظاہر ہے کہ نیشاپور کا خیام نہین جا سکتا تھا، لیکن دیکھئے اسی عبارت مین ہے: "وکان منھم رجلٌ من اھل الری" جس کا ترجمہ یہ ہے "اور انھین مین ایک رے کا آدمی تھا" اگر یہ مکتب رے مین تھا، اور وہین کے بچے اسمین شریک تھے، تو ان مین سے صرف ایک شخص کو رے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے رے ہی کے ہون گے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہان مکتب سے کوئی ایسی جگہ مراد ہے جہان مختلف شہرون کے لوگ جمع ہو سکتے ہین، اور وہ یا کوئی بڑا مدرسہ ہوگا، یا سرکاری دفاتر کا محکمہ لیکن اعلیٰ تعلیم کی کسی درسگاہ مین ان لوگون کی شرکت تاریخی مشکلات کا باعث ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، اس لیے دوسرے معنی متعین ہو جاتے ہین،

۴- اس فقرہ مین ہے "وکان منھم رجلٌ" اور ان مین ایک مرد رے کا تھا، لفظ مرد (رجل) کا اطلاق بچہ پر نہین ہوتا، حالانکہ اگر یہ چھوٹے بچون کا مکتب ہوتا تو اسمین "رجال" (یعنی مردون

کے بجائے "صبیان" (لڑکوں) ہوتا،

۵- اس میں فقرہ ہے،

وکان منھم رجل من اھل الری	اور ان میں سے ایک آدمی رے کے باشندوں
وساح فی العالم وکانت صناعتہ	میں سے تھا، اور دنیا کی سیر کی تھی اور اس کا
الکتابۃ"	پیشہ سرکاری دفاتر کی نوکری تھی،

اس بیان سے ظاہر ہے، کہ شخص مذکور مکتب میں آنے سے پہلے دنیا کی سیر کرچکا تھا، اور کتابت کا پیشہ بھی اختیار کرچکا تھا، کیا کوئی مکتب نشین بچہ بھی جہان دیدہ اور دفتردار ہوسکتا ہے!

اصل یہ ہے کہ یہاں لفظ "مکتب" کے معنی اور لفظ "منھم" کے مرجع کے نہ سمجھنے سے یہ غلطی پیدا ہوئی ہے "منھم" کا مرجع اہل مکتب نہیں ہیں، بلکہ "وفارق الجمھور جماعۃ" میں "جماعت" ہے، یعنی وہ لوگ جنھوں نے جمہور مسلمانوں کے عقیدہ کو چھوڑا تھا، اور ہمارے ساتھ سرکاری دفاتر میں کام کرتے تھے، ان میں ایک رے کا باشندہ تھا، جس نے دنیا کی سیاحت کی تھی، اور جس کا پیشہ سرکاری دفترداری تھا، اس "باشندۂ رے" سے مقصود یقیناً حسن صباح ہے۔

اس نظریہ کی تاریخی تقین | ہم نے فروری ۱۹۲۴ء میں "شعر العجم اور خیام" پر معارف میں جو مضمون لکھا تھا، اس میں قرائن سے انوشروان کی تاریخ ولادت کا تخمینہ ۴۲۵ھ سے ۴۴۶ھ تک لگایا تھا، افسوس ہے کہ اس وقت پروفیسر براؤن کی لٹریری ہسٹری سامنے نہ تھی، اس مضمون کی اشاعت کے بعد اس کو دیکھا تو معلوم ہوا، کہ وسیع النظر پروفیسر نے انوشروان کا سال ولادت عیون الاخبار کے حوالہ سے دریافت کیا ہے، اس کتاب کا قلمی نسخہ موصوف نے کیمبرج یونیورسٹی کے کتبخانہ میں پایا، اس میں

بقول پروفیسر براؤن انوشروان کی ولادت کا سال ۴۵۹ھ لکھا ہے، پروفیسر ہوتسما کو یہ تاریخ نہ مل سکی تھی، اس لئے تعجب ہوتا ہے کہ پروفیسر موصوف نے اس تاریخ ولادت کی دریافت کے باوجود کیونکر ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی،

خیام کا معاملہ تو صاف ہے، وہ ۴۶۷ھ میں ملک شاہ کی رصدگاہ میں کام کر رہا تھا[1]، اس لیے وہ انوشروان کا جو ۴۵۹ھ میں پیدا ہوا تھا ہمعصر قطعاً نہیں ہو سکتا، کہ اس وقت جب خیام ستاروں کی تحقیقات میں مصروف ہوگا، انوشروان آٹھ برس کا بچہ ہوگا،

اب رہا حسن صباح کا معاملہ، اس کا سب سے بڑا تاریخی واقعہ مستنصر فاطمی کے دربار میں جا کر نزار اسمٰعیلی کی دعوت میں شرکت ہے، ابن اثیر نے اس کے اس سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے[2]، مگر رشید الدین نے جامع التواریخ میں[3] اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ میں[4] ۴۷۱ھ بتائی ہے اور یہ غالباً سرگذشت کے حوالہ سے ہے، اس کے ماسوا حمد اللہ مستوفی، حسن صباح کو الپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵ھ) کا ایک درباری[5] پاتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ یہ ہے کہ سرگذشت میں حسن صباح کے اس سفر کی پوری تاریخ دی ہوئی ہے، کہ ۴۶۴ھ میں وہ عبد الملک عطاش کی جماعت میں داخل ہوا، ۴۶۷ھ میں اصفہان جا کر وہ عطاش کا دو برس نائب رہا، اس کے بعد وہ آذربائجان، عراق اور شام کی سیاحت کرتا ہوا ۴۷۱ھ میں مصر پہنچا، اور ۱۸ مہینے وہاں رہ کر رجب ۴۷۲ھ میں اسکندریہ سے روانہ ہوا اور ملکوں کی سیر کرتا ہوا ۴۷۳ھ میں اصفہان وارد ہوا[6]،

---

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ۴۶۷ھ بریل، [2] ابن اثیر ج ۹ ص ۳۰۴ بریل [3] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۰۳،
[4] تاریخ گزیدہ ص ۵۱۷ گب، [5] ایضاً ص ۴۴۰،
[6] لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳،

اِس مفصل سلسلۂ سنین کی واقفیت کے بعد یہ ماننا پڑیگا، کہ ۴۶۱ھ تک بھی اگر الپ ارسلان کے دربار مین پہنچا اور ۴۶۴ھ مین جب وہ عبد الملک عطاش کی باطنی فاطمی جماعت مین داخل ہوا، اور پھر ۴۷۱ھ مین جب مصر مین وہ مشرق کا داعی الدعاۃ کا منصب پا رہا تھا، تو اُس کا فرضی ہمدرس دشمن انوشروان ہنوز دایہ کی گود مین ہوگا، یا رَے کے "مکتب" مین مصروف ابجد خوانی ہوگا تعجب ہے کہ فاضل براؤن کی دقیق نظر اس تاریخی اشکال پر کیون نہین پڑی،

ابن اثیر نے ۴۷۹ھ مین جو حسن صباح کے مصر پہنچنے کی تاریخ دی ہے، وہ سراسر خلاف قیاس ہے کیونکہ ۴۷۹ھ مین اگر وہ مصر پہنچا، اور ایک سال رہ کر ۴۸۰ھ مین وہ وہان سے چلا، اور بقول ابن اثیر وہ وہان سے نکل کر شام و عراق و خراسان و ترکستان کو طے کر کے کاشغر پہنچا، اور وہان سے پھر پھرتا پھرا تا آخر قزوین آیا، اور زہد و عبادت کا جال بچھا کر الموت پر قبضہ کیا، اور اسکی خبر ایک مدت کے بعد نظام الملک اور ملک شاہ کو پہنچی، وہان سے فوج روانہ ہوئی، اس نے محاصرہ کیا، محاصرہ طول کھینچا، اور حسن صباح نے بالآخر ۴۸۵ھ مین نظام الملک کو قتل کرا دیا، تو یہ تمام واقعات پانچوین صدی ہجری کی دنیا مین چار برس کی قلیل مدت مین انجام نہین پا سکتے، اس لیے اسکے اس مصری سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ صحیح نہین، بلکہ ۴۷۱ھ صحیح ہے، اور حسن صباح نے اس آوارہ گردی مین صرف چار برس نہین، بلکہ دس بارہ صرف کئے ہونگے،

کیا خیام باطنی تھا؟ حسن صباح، عمر خیام، اور نظام الملک کی یہ داستان کیون گھڑی گئی، نظام الملک کے طرفدار اس کو گھڑ نہین سکتے، کہ اس سے تو الٹے نظام الملک کی اخلاقی کمزوری، انتظامی قابلیت کی کمی، اور اس کا سازشی ہونا ثابت ہوتا ہے، البتہ حسن صباح کی لیاقت اور نظام الملک ورد دولت

سلجوقی سے اسکی آزردگی کے اسباب کی توجیہ پیدا کیجاسکتی ہی، جو حسن صباح کو اُس کے تمام اعمال مین حق بجانب ثابت کرسکے، اور اس لئے اُس کے طرفدار اس کہانی کو گھڑکر تیار کرسکتے ہین،

لیکن یہ امر معنی خیز ہے، کہ ان دو جنگجو حریفون کے بیچ مین صلح پسند خیام کا نام کیون آتا ہی؟ ایک بدنام حکیم شاعر کی رفاقت نہ تو وزیر آل سلجوق کی عظمت کو بڑھا سکتی ہی، اور نہ فرمانروائے قلعۂ الموت کی اس سے عزت افزائی ہوسکتی ہی، کیا قلعۂ الموت کے سرکاری کتب خانہ کی سرکاری سرگذشت مین خیام کا نام داعی مذہب الموت اور خیام کے خیالات مذہبی کے اتحاد کا یا اس کے ساتھ ہمدردی کا راز تو فاش نہین کرتا، اور اس "ثالث بالخیر" کے نام کا اضافہ اسی مناسبت سے تو تجویز نہین کیا گیا؟ قابل غور ہی؟ مگر یہ ظاہر ہے کہ خیام مسئلۂ امامت مین اسماعیلیہ (باطنیہ) کا ہم زبان نہ تھا، اگر تھا تو فلسفیانہ خیالات اور عقل ونقل کے طریقۂ تطبیق مین، کہ خیام نے اپنے فارسی رسالہ کلیات الوجود کے آخر مین اسماعیلیہ کے مسئلۂ امامت کی تردید کی ہی۔ اصل یہ ہے کہ باطنیت کی اصلی حقیقت مسئلۂ امامت نہین، بلکہ عقل و نقل کی تطبیق کا وہ طریقہ ہے جسکو حسن صباح سے بہت پہلے اس گروہ نے اختیار کیا تھا،[1]

سلطان سنجر اور خیام کی ہمدرسی وہمسنی کی کہانی،

بعض تذکرہ نویسون نے اس کہانی کی ایک اور روایت کہین سے نقل کی ہے، کہ خیام اور سلطان سنجر بن ملک شاہ اپنے بچپن مین ہمسن اور ہمدرس تھے، اور دونون نے باہم معاہدہ کیا تھا، عبارت یہ ہی:-

"وبا سلطان سنجر نہایت محرمیت داشتہ گویند در دبستان ہمدرس بودند و در رعایت یکدیگر ہمانگاہ معاہدہ نمودند"[2]

---

[1] اسکی تفصیل خیام کے مذہب ومسلک کی تشریح مین آگے آئیگی، [2] مجمع الفصحا صفحہ ۲ مطبوعہ ایران و آتشکدۂ آذر صفحہ ۳۹ مطبوعہ بمبئی و ریاض الشعراء واله داغستانی قلمی کتب خانہ ندوہ لکھنؤ،

مگر ظاہر ہے کہ اس داستان کی یہ روایت بھی سرتاپا موضوع ہے، سلطان سنجر کی ولادت کا سال سنہ ۴۷۱ھ ہی، اور خیام اس سے تیس بتیس ۳۲ برس پہلے پیدا ہو چکا تھا، اور سنہ ۴۶۷ھ میں صدر خانہ ملک شاہی میں آچکا تھا، ساتھ ہی اُس کے سب سے قدیم سوانح نگار بیہقی (معاصر خیام) کے بیان کے مطابق سنجر کو بچپن میں جب چیچک نکلی تھی تو خیام اُسکا معالج تھا، اور پھر ان دونوں میں معاہدہ و رعایت کے بجائے بقول بیہقی عداوت اور نفرت تھی[1]،

ان غلط روایات کی تنقید کے بعد اب ہم کو از سرِ نو خیام کے سنین زندگی پر غور کرنا ہے، لیکن قاعدۂ فطرت کے خلاف ہم کو پہلے اس کے سالِ وفات کی تعیین کرنا ہی، اور پھر اُس کی مدد سے سالِ پیدائش کا پتہ چلانا ہے،

---

[1] دیکھو تاریخ الحکما بیہقی میں تذکرہ خیام،

خیّام کا سالِ وفات

ہمارے بعض مشرقی تذکرہ نویسون نے اور انھین کے بھروسہ پر اکثر مغربی مصنفین نے بھی خیّام کی وفات کا سال ۵۱۷ھ لکھا ہے لیکن علامہ آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین ۵۱۵ھ درج کیا ہے[1]، اور برکلمین نے تاریخ ادبیات عرب مین اوسکی وفات ۵۱۵ھ مین ثبت کی ہے، مگر ان مین سے کوئی تاریخ کسی قدیم ماخذ کے حوالہ سے ثابت نہین ہے، خیام کی تاریخِ وفات کی سب سے اہم سند خیام کے معاصر، بلکہ شاگرد چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی کا بیان ہے، وہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام سے اپنا ملنا ظاہر کرتا ہے، اور ۵۰۸ھ مین وہ اس کو بادشاہ کے شکار کا زائچہ تیار کرتے بیان کرتا ہے، بعدہ ۵۳۰ھ مین نیشاپور مین وہ اُس کی قبر کی زیارت کرتا ہے، اس کے بعد عروضی کے ایک نسخہ مین ہے کہ "اور استاد خیام اس سے (۵۳۰ھ سے) چند سال پہلے وفات پاچکا تھا"[2] اور اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخہ مین ہے، کہ "اس سے (۵۳۰ھ سے) چار سال پہلے وہ وفات پاچکا تھا" ان اختلافات کو دیکھکر محتاط براؤن[3] نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم مین اور اس کے پیرو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے چہار مقالہ کے حواشی مین لکھا ہے کہ "۵۱۷ھ یا ۵۱۵ھ مین خیام کے وفات پانے کی کوئی سند ہم کو نہین معلوم اس لیے صحیح یہ ہے کہ وہ ۵۰۸ھ اور ۵۳۰ھ کے بیچ مین کسی تاریخ کو مرا" حواشی چہار مقالہ کی اصل عبارت یہ ہے:-

[1] مجمع الفصحا، ہدایت، مطبوعہ طہران [2] نسخہ قلمی موجود کتبخانہ دار المصنفین، [3] دیکھو لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۵۵

"وفات عمر خیام را غالباً مصنفین اروپا در سنہ ۵۱۷ھ می نویسند، و بروکلمن در تاریخ علوم عرب در سنہ ۵۱۵ھ و سنہ ۵۲۶ھ تقویۃ برائے ہیچ یک ازین دو تاریخ بنظر این ضعیف نرسیدہ است در صورت از چہار مقالہ واضح میشود کہ وفات او مابین سنہ ۵۰۸ھ و سنہ ۵۳۰ھ بودہ است زیرا کہ در سنہ ۵۰۸ھ در حیات بودہ است و در سنہ ۵۳۰ھ کہ نظامی عروضی قبر او را در نیشاپور زیارت کردہ چندین سال از وفات او گذشتہ بودہ است"

لیکن پروفیسر براؤن اور علامہ قزوینی نے چہار مقالہ مین ذرا نظامی عروضی کے نیشاپور کی آمد و رفت کی تاریخون پر نظر کی ہوتی، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ سنہ ۵۱۴ھ تک تو خیام کی وفات ہرگز نہین ہوئی تھی، کیونکہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہے کہ سنہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین نظامی نے خیام کو یہ کہتے سنا تھا، کہ اوسکی قبر ایسے مقام پر ہوگی، جہان ہر موسم بہار اُسکی قبر پر گل فشان ہوگا، نظامی کہتا ہے کہ مین جانتا تھا کہ استاد لغو نہین کہتا، تاہم

"مرا این سخن مستحیل نمود، و دانستم کہ چنوئی گزاف نگوید، چون در سنہ ثلثین بنشاپور رسیدم چہار (چند) سال بود تا آن بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود . . . . . و او را بر من حق استادی بود، آدینہ بزیارت او رفتم و یکے را با خود ببردم کہ خاک او بمن نماید" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

اس کے بعد سنہ ۵۰۸ھ مین نظامی ذکر کرتا ہے کہ سنہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین خیام نے سلطان (غالباً سلطان محمد بن ملک شاہ) کے شکار کے لیے زائچہ تیار کیا،

اوپر کے بیان سے ہویدا ہے کہ سنہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین جب سے خیام کی زبان سے اوسکی اپنی قبر کے متعلق نظامی عروضی نے عجیب و غریب پیشگوئی سنی تھی، اس کو تعجب لاحق تھا، نیز یہ کہ حق استادی سے یہ بعید تھا کہ اُس کو اگر اس (سنہ ۵۳۰ھ) کی آمد سے پہلے اس کی وفات اور قبر کا حال معلوم ہوتا، تو نیشاپور آکر اس کی زیارت کو نہ جاتا، مگر اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہین کہ وہ سنہ ۵۱۰ھ مین

نیشاپور مین موجود تھا، (چہار مقالہ ص ۹) پھر ۵۱۲ھ مین وہ نیشاپور مین وارد تھا (ص ۶۹) بعدازین پھر ۵۱۴ھ مین وہ وہین نظر آتا ہی (ص ۵۰) اور ان تمام سنین مین وہ اپنے استاد (خیام) کے حق استادی کو اگر وہ مرچکا ہی، ادا کرنے کی توفیق نہین پاتا، اور نہ خیام کی اُس عجیب و غریب پیشگوئی کی تحقیق کا اس کو اتنے سال تک شوق ہوتا ہی، تاآنکہ ۵۳۰ھ کی آمد نیشاپور مین اُسکو اپنے استاد کی وفات کی خبر ملتی ہی، اور وہ اسکی قبر کی زیارت کو جاتا ہی اور اسکی عجیب و غریب پیشنگوئی کو سچی ہوتے دیکھکر متحیر ہوجاتا ہی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ خیام ۵۱۴ھ تک نیشاپور کی قبر مین سویا ہی نہ تھا اس لیے اس کی موت کا زمانہ ۵۱۴ھ کے بعد ہی ہوسکتا ہے یعنی ۵۱۵ھ جس کو بروکلمن نے اسی قیاس پر غالباً اختیار کیا ہی، یا اس کے بھی بعد،

ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے، نظامی عروضی کے بعد خیام کے سب سے پہلے معاصر سوانح نگار بیہقی نے اسکا جو حال لکھا ہے، اس مین اُس کو نظام الملک کے بھتیجے شہاب الاسلام عبدالرزاق وزیر کی مجلس مین ذکر کیا ہے، کہ خیام وزیر ممدوح کی مجلس مین تشریف فرما تھا، شہاب الاسلام ۵۱۱ھ مین وزیر ہوا اور ۵۱۵ھ مین قتل ہوا[1]، اسلیے اس مجلس کی شرکت کا واقعہ زیادہ سے زیادہ ۵۱۵ھ تک ہوسکتا ہی، علاوہ ازین، سونے چاندی کے تولنے پر سلطان سنجر کے عہد کے حکیمون نے ۵۱۵ھ مین چند رسالے لکھے مین خیام نے بھی اس پر ایک رسالہ لکھا، اس لئے ماننا پڑے گا کہ وہ اس سنہ تک زندہ تھا[2]،

اسی طرح وفات کی انتہائی تاریخ ۵۳۰ھ نہین بلکہ اس سے چار سال یا چند سال پہلے قرار دینی چاہیے کہ چہار مقالہ مین ۵۳۰ھ نہین بلکہ "چہار دیا چند سال بود کہ تا آن بزرگ روی در نقاب

---

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ص ۴۱۹ - بریل، [2] حوالہ کیلئے دیکھو تصنیفات خیام مین میزان الحکم کا حال،

خاک کشیدہ بود" ہے، اس بنا پر خیام کی وفات کی تاریخ ۵۰۸ھ سے ۵۳۰ھ کے مابین نہیں بلکہ ۵۱۵ھ سے ۵۳۰ھ کے کچھ سال پہلے کے مابین ہوسکتی ہے، گو اس تاریخ (۵۱۵ھ) کے بعد خیام سے ملنا کوئی بیان نہیں کرتا، لیکن خیام کا مستند شاگرد عروضی سمرقندی ۵۳۰ھ مین جب پھر اپنا نیشاپور آنا بیان کرتا ہے تو لکھتا ہے کہ اُس کا استاد (خیام) اُس سے چند ہی سال یا چار ہی سال پہلے وفات پا چکا تھا، یہ چند سال یا چار سال کا اختلاف گو نہایت اہم ہے، مگر چند کا اطلاق بھی ہرگز پندرہ برس کے طویل عرصہ پر نہین ہوسکتا،

گب میموریل کا مطبوعہ نسخہ چار نسخون کے مقابلہ سے طبع ہوا ہے، جنہین سے تین قلمی اور ایک ایران کا مطبوعہ تھا، اور ان سب مین الفاظ و حروف اور فقرون مین اختلافات تھے قلمی نسخے یہ تھے،

۱- برٹش میوزیم کا پہلا نسخہ جو فی الجملہ صحیح تھا، اور ۱۰۱۷ھ مین نقل ہوا تھا،

۲- برٹش میوزیم کا دوسرا نسخہ جو ۱۲۷۴ھ مین لکھا گیا تھا، یہ صحت و غلطی مین متوسط تھا،

۳- پروفیسر براؤن کا ذاتی نسخہ جو عاشر افندی (قسطنطنیہ) کے کتب خانہ کے اُس نسخہ سے منقول تھا جو ۸۳۵ھ مین ہرات مین لکھا گیا تھا، اور یہ نسخہ صحت و زیادت و نقصان مین دوسرے نسخون سے "تفاوت کلی" رکھتا تھا، قدامت اور صحت کے خیال سے یہی نسخہ اصل قرار دیا گیا، (دیکھو چہار مقالہ کا مقدمہ مصحح گب)

خیام کی وفات کے تذکرہ کے موقع پر ۵۰۶ھ کی ملاقات بلخ کے بعد ہے، کہ "۵۳۰ھ مین جب نیشاپور پہنچا" اس کے بعد قسطنطنیہ والے نسخہ مین جو سب سے صحیح اور اقدم ہے، یہ ہے،

"چہار سال بود تا آن بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود"

باقی تین نسخون مین جو ایک دوسرے کی نقل ہین، یہ ہے:-

"چند سال بود تا آن بزرگ روے در نقاب خاک کشیدہ بود"

اب اگر پہلا نسخہ صحیح ہے، تو ۵۲۶ھ خیام کی تاریخ وفات متعین[1] ہو جائیگی، اور اگر دوسرا نسخہ جس میں چند[2] سال ہے صحیح ہے تو بھی یہ قابل لحاظ ہے، کہ چند سال کا اطلاق بھی چار پانچ برس سے زیادہ نہیں ہو سکتا اسلیے بہر حال ۵۱۵ھ اور ۵۱۷ھ سے بہت بعد اور ۵۳۰ھ سے کوئی قریب کی تاریخ اس کا سال وفات ہوگی۔

ہمارے سامنے اس وقت جیسا کہ شروع میں بتایا گیا ہے، عالی رومی[3] المتوفی ۱۰۰۸ھ مشہور ترک شاعر کا مجموعۂ رباعیات بجواب رباعیات خیام کا نسخہ ہے، جو قسطنطنیہ میں ۱۳۰۲ھ میں لکھا گیا ہے، اس کے مقدمہ میں عالی نے خیام کا حال مختلف ماخذوں سے جمع کیا ہے، انہیں سے ایک ماخذ مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل ہے، جس میں نظامی سمرقندی کا یہ واقعہ درج ہے، اس کو عالی نے اپنی مقفی عبارت میں اس طرح نقل کیا ہے:-

"اما در رسالۂ تبریزی نوشتہ، کہ خود در سبزوار نسخۂ بخط نظامی عروضی دیدہ و بر ذیل آن نسخہ عروضی مکتوب بود (نوشتہ) مبنی برآنکہ در اثنی و عشرین و خمسمایہ (۵۲۲ھ) من بخدمت استاد بامداد رسیدم و رخصت کعبۂ معظمہ از وطلبیدم، در اثنای سخنان فرمود کہ بعد از عود قبر مرا در موضعی بینی کہ باد شمال برآن جائے ہیتال گل افشانی کند، بعد از سال کہ مراجعت دست داد بخاطر خطور میکرد، کہ ہرگز ازان مظہر ہنر سخنان گزاف مکرر استماع نیفتادہ بود، چون بانشتر آمدم رسیدم استفسار احوال ایشان کردم چنان معلوم شد کہ درین ولا بجوار ایزد تعالی پیوستہ" الخ (نسخۂ دار المصنفین)

دہ فصل کا مصنف تبریزی کہتا ہے، کہ اس نے سبزوار میں خود عروضی سمرقندی کے ہاتھ کا لکھا ہوا

---

[1] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۸، [2] ابھی حال میں ہمارے فاضل دوست پروفیسر شیخ عبدالقادر (دکن کالج پونہ) کو چہار مقالہ کا ایک قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہے، یہ نسخہ گو بہت پرانا نہیں مگر بعض حیثیتوں سے نہایت قابل قدر ہے، اس نسخہ میں بھی اس موقع پر لفظ "چند" ہی ہے،
[3] عالی رومی (۹۴۸ھ ۱۵۴۱ء – ۱۰۰۸ھ ۱۵۹۹ء) کا مفصل حال انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد اول ص ۲۸۱ میں درج ہے،

چہار مقالہ کا نسخہ دیکھا، اس کے حاشیہ مین یہ لکھا تھا کہ مین ۵۲۲ھ مین استاد کی خدمت مین حاضر ہوا، اور گل افشانی کی پیشگوئی سنی، پھر حج کو چلا گیا، وہان سے تین سال کے بعد واپس آیا، تو دریافت کرنیسے معلوم ہوا کہ ان و . نون اس نے وفات پائی، پھر وہ نیشاپور آیا، اور زیارت کی" یہ فصل کے محولہ بالا نسخہ سے بڑھکر معتبر نسخہ اور کون ہو سکتا ہے، اس مین صاف لکھا ہے کہ ۵۲۲ھ مین ملاقات ہوئی، تین برس سفر مین رہا، تین سال کے بعد واپس آیا، تو استر آباد آکر سنا کہ استاد نے ان دنون وفات پائی، نیشاپور پہنچا تو زیارت کی، ۵۲۲ھ مین تین سال اور ملائیے ۵۲۵ھ ہوتے ہین تو واپسی ۵۲۶ھ مین ہوئی اور اسی سال وفات کا حال سنا، اس کے بعد نیشاپور آکر زیارت کی جس کی تاریخ تمام نسخون مین ۵۳۰ھ ہے، اور چہار مقالۂ عروضی کے سب سے صحیح نسخہ کا بیان ہے کہ اس (۵۳۰ھ) سے چار سال پہلے استاد کی وفات ہو چکی تھی، جس کے معنی بھی ہی ۵۲۶ھ کے ہوئے، اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ خیام کی وفات کا یہی سال سب سے معتبر نظر آتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عروضی نے متن کتاب مین بالاختصار ضمناً واقعہ کو نقل کر دیا تھا، کہ متن کتاب مین خیام کا حال لکھنا مقصود نہ تھا، بلکہ اسکی حیرت انگیز پیشینگوئی کا تذکرہ مقصود تھا، اور اصل واقعہ کو اس نے حاشیہ مین مفصل ذکر کیا تھا، بعد کے نسخون مین یہ حاشیہ اس لیے محذوف ہو گیا کہ اصل کتاب سے اسکو تعلق نہ تھا،

اس تحریر کے ثبوت کے بعد خیام کی تاریخ وفات (۵۲۶ھ) مین کوئی شبہہ نہین رہجاتا، اب خیام کی اس تاریخ وفات کا لحاظ کر کے خیام اور نظام الملک کی ہمسنی کیا، ہمدرسی کا تصور بھی ممکن نہین، ورنہ اسکی عمر ایک سو اٹھارہ برس کے قریب ماننی ہوگی، جو ناممکن محض ہے، البتہ حسن بن صباح جس نے بالاتفاق ۵۱۸ھ مین وفات پائی ہے، کھینچ تان کر نظام الملک کا ہم درس ثابت ہو سکے تو ہو سکے،

خیّام کی ولادت

خیّام کی ولادت کی تاریخ کسی قدیم سند مین مذکور نہین ہی، آجکل کے جس اہل قلم و مصنّف نے بھی سنہ ۴۱۰ھ کے قریب کی تاریخ اختیار کی ہے اُسکی بنیاد صرف نظام الملک کی معاصرت کی مشہور کہانی پر ہے، نظام الملک کی ولادت کا سال سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ ہے، اسی قیاس پر خیّام کی ولادت کا سال بھی اسی کے قریب قرار دیا گیا ہے، مگر جب اس داستان کا بے اصل ہونا واضح ہو چکا ہی تو اس قیاس کی بنیاد از خود منہدم ہو چکی،

گذشتہ دلائل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خیّام کی تاریخ وفات سنہ ۵۱۵ھ کے بعد اور سنہ ۵۳۰ھ سے چند سال پہلے کے درمیان کوئی سال ہی، اور وہ غالباً سنہ ۵۲۶ھ ہی، تو خیّام کی ولادت کا سال پانچوین صدی ہجری کے اوائل کا سال اُسوقت تک فرض نہین کیا جا سکتا جب تک ہم اسکی عمر غیر معمولی اور غیر طبعی تسلیم نہ کرین جسکا اندازہ ایک سو سولہ ۱۱۶ برس تک کا کیا جا سکتا ہی اور اس حالت مین یہ لازم آئیگا، کہ وہ حسب ذیل سنین کے وقت حسب ذیل عمر کا ہو،

۱۔ سنہ ۴۶۷ھ مین رصد خانہ کی تعمیر کے وقت وہ اونسٹھ ۵۹ برس کا ہو،

۲۔ سنہ ۵۰۶ھ مین جب وہ نیشاپور سے بلخ گیا تھا، اور نظامی عروضی اُس سے ملا تھا، تو وہ اٹھانوے ۹۸ برس کا ہو،

۳ — سنہ ۵۰۰ھ مین جب ابوالحسن بیہقی اپنے بچپن مین اس سے ملا تھا اور خیام نے اس کا امتحان لیا تھا، اس وقت اسکی عمر تنانوے ۹۹ برس کی ہو،

۴ — سنہ ۵۰۸ھ [illegible] مین جب سلطان مرو مین شکار کھیلنے نکلا تھا، اور خیام اس کو خود سوار کرانے گیا تھا، تو اس وقت اسکی عمر [illegible] برس کی ہو،

انہین سے رصدخانہ کی تعمیر کے وقت کا سال گو چندان بعید نہین مگر بقیہ سنین تمامتر طبعی حالات کے خلاف ہین، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ بیہقی اور نظامی عروضی ان سنین کے ذکر کے وقت خیام کی اس حیرت انگیز عمر طبعی کو شد اور بڑے اعجاب کے ساتھ ذکر کرتے جیسا کہ اس عمر کے [illegible] والون کے حالات مین اہل تاریخ نے اس کا ذکر کیا ہے،

اب ہم کو اپنے قیاس کے مطابق اُن واقعات کو پیش کرنا چاہئے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیام کی ولادت پانچوین صدی ہجری کے اواسط مین ہوئی ہے،

اس سے پہلی بات تو یہ ہے کہ خیام کے جس قدر مشہور معاصرین ہین مثلاً ابوالعباس لوکری میمون ابن نجیب واسطی، ابوحاتم مظفر اسفزاری، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی، ابوالفتح بن کوشک وغیرہ گذرے ہین، اُن سب کا تعلق ملک شاہ (سنہ ۴۶۵ھ سنہ ۴۸۴ھ) سے لے کر سنجر (سنہ ۵۱۱ھ سنہ ۵۵۲ھ) تک معلوم ہوتا ہے، ان مین سے نہ خود خیام اور نہ اس کے معاصرین کا کوئی ذکر ملک شاہ سے پہلے ملتا ہے

سلہ ان کے حالات تواریخ حکما مین دیکھنے چاہئین یا میری اس کتاب مین آیندہ خیام کے معاصرین سے تعلقات کا بیان پڑھیے گا رصدخانہ کی تعمیر اور رصد کے کام مین خیام کے رفیق تھے، اور خصوصاً ابوالعباس لوکری میمون ابن کوشک اور خیام یہ چارون حسب بیان شہرزوری ہمعصر و ہم (اقران) تھے، ابوحاتم مظفر نے سلطان سنجر کے خزانہ کے لیے ترازو بنائی تھی، ابن کوشک کا سلطان سنجر خاص قدردان و مربی تھا ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے سلطان سنجر کے نام پر زیج سنجری ترتیب دی تھی،

میں آتا ہے، اس لیے ملک شاہ ہی کا زمانہ ان کے ابتدائے عروج کا عہد معلوم ہوتا ہے اس لیے انکی پیدائش ملک شاہ کی تخت نشینی کے سال ۴۶۵ھ سے لامحالہ بیس پچیس برس تو پہلے ہوگی،

۲۔ بیہقی اور شہرزوری میں ہے کہ "ملک شاہ نے خیام کو اپنا ندیم بنایا تھا" ہم نوالہ و ہم پیالہ ندیم و مصاحب ہونے کے لیے حسب دستور زمانہ یک گونہ تناسب عمر کا لحاظ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے، ملک شاہ کی پیدائش ۴۴۷ھ کی ہے اور ۴۶۵ھ میں اٹھارہ انیس ۱۹ برس کی عمر میں وہ تخت نشین ہوا، اور تخت نشینی کے تیسرے سال ۴۶۷ھ میں اس نے رصد خانہ کی بنیاد ڈالی، جسمیں خیام وغیرہ حکما، اکٹھے ہوئے، اس لحاظ سے ایک شخص کے تحصیل علم سے فارغ ہو کر کمال حاصل کرنے اور ایک دو تصنیفیں کرکے شہرت پانے کیلئے کم از کم پچیس چھبیس برس کی عمر تو ہونی چاہیے، اس بنا پر ۴۴۰ھ یا ۴۴۱ھ خیام کا سال ولادت قیاس میں آتا ہے،

۳۔ خیام کے ایک معاصر جو گو غالباً خیام سے چھوٹے ہونگے، وہ امام محمد غزالی ہیں، اُن کی پیدائش ۴۵۰ھ میں ہوئی تھی، اس لیے بہر حال خیام کا سال ولادت اس سے پہلے ہی ہوگا،

۴۔ خیام کے ایک شاگرد حکیم علی بن حجازی قاینی کا نام ہمکو معلوم ہے، جو خیام اور امام غزالی کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے شاگرد تھے، وہ ۵۴۶ھ میں نوّے سال کی عمر پاکر مرے تھے، اس حساب سے اُن کا سال پیدائش ۴۵۶ھ تھا، استاد کی پیدائش شاگرد سے دس پندرہ ۱۵ برس تو پہلے ہونی چاہیے،

۵۔ چونکہ جیسا کہ ہم نے آگے چل کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ ملک شاہی رصد خانہ میں آنے

۱؎ درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی ص۱۰۱،

سے پہلے سمرقند و بخارا مین پھرتا رہا ہے، اور وہان کے سلاطین مین احترام پا چکا تھا، اور نیز وہ ایک رسالہ حساب لکھ چکا تھا، اور کتاب جبر و مقابلہ تصنیف کر چکا تھا، اس لیے ملک شاہ کی ملاقات اور بنا ے رصدخانہ کے سال ۴۶۷ھ سے چھبیس ۲۶ ستائیس ۲۷ برس سے کم پہلے پیدا نہ ہوا ہوگا، تاکہ وہ علوم سے فارغ ہوکر ایک رسالہ اور ایک ایسی اہم کتاب کی تصنیف کے قابل ہو سکے،

ان وجوہ سے یہ موزون قیاس ہی کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال ۴۴۰ھ ہوگا،

ابوالحسن بیہقی نے علم نجوم کے قاعدہ سے اس کی پیدایش کا طالع اپنی تاریخ الحکما مین حسب ذیل نقل کیا ہی، وطالعہ الجوزاء والشمس وعطارد علی درجۃ الطالع فی ح من الجوزاء وعطارد صمیمی والمشتری من التثلیث ناظر الیہما،

مین نے اپنے بعض پرانے ریاضی دان مخدومون سے دریافت کیا کہ اس طالع سے سال ولادت کا حساب لگ سکتا ہی، یا نہین، جواب ملا کہ اسوقت لگ سکتا ہی جب اُس شہر کا نام معلوم ہو، جہان یہ طالع لیا گیا، نیز وقت اور مہینہ کی تعیین ہو، اگر زیج ملک شاہی سے امداد لیجاے اور نیشاپور اس کے وطن کو مقام طالع مانا جاے تو شاید کامیابی ہو،

اس وقت کا سیاسی نقشہ

یہ وہ وقت تھا جب سلجوقیون نے خراسان پر قبضہ کر کے سب سے پہلے ۴۲۹ھ مین نیشاپور مین اپنا تخت حکومت بچھایا تھا، اور طغرل سلجوقی وہان اس وقت حکمران تھا، ادھر کابل و غزنین مین غزنویون کی حکومت تھی، اور اُن کے علاوہ خانیہ خاندان کے نومسلم ترک، کاشغر سے لیکر بخارا تک فرمانروائی کر رہے تھے، اور غزنوی اور سلجوقی دونون خاندانون کے سلاطین ان ملوک خانیہ سے صلح و جنگ مین مصروف رہتے تھے، اور ان ملوک خانیہ کو خاقانیہ ایلک خانیہ اور آل افراسیاب بھی کہتے ہین،

وطن

تمام تذکرے متفق ہین کہ وہ خاکِ پاک نیشاپور سے پیدا ہوا تھا، مگر تاریخ الفی کا مصنف احمد ابن نصر اللہ ٹھٹھوی (سنہ ۱۰۰۰ھ) کسی کا قول بیان کرتا ہے،

"بعضے او را از قریۂ شمشاد تابعِ بلخ دانستہ اند و مولدش را در قریۂ بسنگ من توابعِ استرآباد" (مطبوعہ ص ۳۴۷)

معلوم نہین یہ روایت کس کی ہے اور اس کا ماخذ کیا ہے،[1] مگر کچھ نہ کچھ اس کا تعلق اس مقام سے معلوم ہوتا ہے، ربیع المرسوم عالی رومی (سنہ ۱۰۰۲ھ) مین وہ فصل تبریزی سے اور اُسنے نظامی عروضی کے خود نوشتہ نسخۂ چہار مقالہ کے حاشیہ سے جو عبارت نقل کی ہے اسمین لکھا ہے، کہ اسکی وفات کا حال مجھے استرآباد پہنچکر معلوم ہوا" اسی طرح اس نے دوسرے موقع پر لکھا ہے، "گہوارہ گاہ نیشاپور و گاہ بلخ از غرۂ غراے عمر تا سلخ،[2] روزگار خود بفراغت بسر می بردے"! اسکی وفات کے قصہ مین رومی نے

[1] جے سکے، ایم شیرازی نام کسی ایرانی مصنف نے عمر خیام کے حالات مین جو کتاب انگریزی مین لکھی ہے، اور جو لندن مین سنہ ۱۹۰۵ء مین طبع ہوئی ہے اسمین گمراہ کن اغلاط اور قیاسات ہین، اسمین اس کے بلخی ہونے کا ماخذ شہرزوری کی تاریخ نزہۃ الارواح کو بتایا ہے، یہ غلطی تاریخ الفی کی عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین خیام کے نیشاپوری الوطن ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، کہ

"بعضے او را از قریۂ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند......"

مگر یہ عبارت خود تاریخ الفی کی ہے، شہرزوری کی نہین، شیرازی نے غلطی سے یہ سمجھا ہے کہ یہ بھی شہرزوری کی روایت کا ٹکڑا ہے، حالانکہ ایسا نہین ہے، بلکہ "بعضے" سے ٹھٹھوی کی مراد شہرزوری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے جسکا نام اس نے نہین بتایا ہے،

[2] یہ فقرہ خیام کی اس رباعی کی طرف تلمیح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ شیرین و چہ تلخ
پیمانہ چو پر شود چہ بغداد و چہ بلخ
می خور کہ پس از من و تو این ماہ بسے
از سلخ بغرہ آید و از غرہ بسلخ

کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام نے "از بلوکات استرآباد دہک نام" میں وفات پائی، غرض یہ وہ نامستند حوالے ہیں جن سے وہ استرآباد و بلخ کی طرف منسوب نظر آتا ہے، اس نسبت کی حقیقت یہ نظر آتی ہے، کہ میرے خیال میں (جیسا کہ آگے آئیگا) خیام کا ابتدائی قیام بلخ میں رہا ہے، اس لیے کسی نے بلخ و استرآباد کو غلطی سے اس کا مولد و منشا سمجھ لیا ہے، اور عجب نہیں کہ اسکی زندگی ہی میں یہ شبہہ کسی کو ہوا ہو کیونکہ بیہقی نے جس کی نقل شہرزوری نے بھی کی ہے اس کے خاندانی نیشاپوری ہونے پر خاص زور دیا ہے لکھا ہے،

عمر الخیامی النیسابوری الآباء والبلاد،	عمر خیام اپنے باپ دادوں اور وطن کے لحاظ سے نیشاپوری،

یہ خاص زور کسی شبہہ کے ازالہ ہی کے لیے معلوم ہوتا ہے،

سنہ ۵۰۶ھ میں نظامی عروضی کو بھی وہ بلخ میں ملتا ہے، اور خاقان بخارا شمس الملک کے دربار میں بھی وہ نظر آتا ہے، اس سے بہرحال اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ترکستان کے ان شہروں میں بھی اسکی آمد و رفت رہتی تھی، مگر بقول مصنف تاریخ الفی،

"الحاصل توطن اکثر اوقات در نیشاپور داشت"[1]،

فریڈرک روزن نے رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن سنہ ۱۹۲۵ء) کے فارسی مقدمہ (ص ۳۳-۴۳) میں ایک ہولنڈی فاضل گلیوس (سنہ ۱۶۶۷ء) کی تحقیق نقل کی ہے کہ خیام کا مولد شہر آہنی تھا جو رود خانہ مرغاب کے کنارہ شہر مرو کے قریب تھا" اس تحقیق کی سند یہ ہے کہ فاضل

؎ یادداشت مقالہ ... تتمہ صوان الحکمۃ ... اخبار الحکما بیہقی و شہرزوری و نزہۃ الاخبار ترجمہ خیام سلطنہ مظفریہ ص ۳۳۷،

موصوفنا کو قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب التحفۃ الشاہیہ (جس کو فاضل موصوف اور فریڈرک روزن نے تسامح سے تحفۃ الشاہیہ پڑھا ہے) میں حسب ذیل عبارت ہے،

التاریخ الذی منسوب الی السلطان جلال الدولۃ ملکشاہ بن الب ارسلان السلجوقی، والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ (جماعۃ؟) من الحکماء

ومنهم عمر الخیام الحکیم اللوکری وغیرہما

اس سے گلیدس کو یہ خیال ہوا کہ خیام لوکر کا باشندہ تھا، مگر درحقیقت گلیدس کی تحریر یہ تھا کا مضمون ادا ہو چکا ہے، اب ہم یہاں دوسرے نسخہ کی اصل عبارت لیتے ہیں کہ دوسرے صحیح مضمون اس کا ظاہر ہو

"والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء ومنهم

عمر الخیام والحکیم اللوکری وغیرہما"

فریڈرک روزن نے اپنے فارسی مقدمہ رباعیات خیام کے حاشیہ میں یہ صحیح عبارت نقل کی ہے، لیکن ان کو حکیم لوکری کے متعلق شبہ ہے کہ یہ نام صحیح نہیں کیونکہ اس کا نسخہ میں ملتا ہے[۱] حکیم لوکری مشہور و معروف شخص ہے اور ابو العباس لوکری کے نام سے تاریخ حکماء میں مذکور ہے یہ بھی رصد خانہ ملک شاہی کے عمل سے میں ایک تھا (دیکھو ہمارے اس مضمون کا باب

۱؎ فریڈرک روزن کی اصل عبارت فارسی یہ ہے،
"احتمال کلی دارد کہ در نسخہ تصحیف شدہ باشد زیرا درکتب قدیمہ مثل کامل التواریخ ابن الاثیر کہ در سنہ ۶۲۸ تالیف شدہ، اسم یک لوکری نیست در صورتیکہ این کتاب از معاصرین دیگر عمر خیام ابو المظفر اسفزاری و میمون بن نجیب الواسطی ذکر کردہ است" (ص ۳۵)
یہ صحیح ہے کہ ابن اثیر نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر تاریخ حکماء میں یہ نام مذکور ہے اور وہ اپنے عصر کے چار مشاہیر میں سے ایک ہے، ابن سینا کے شاگرد بہمنیار کا وہ شاگرد تھا، (نزہۃ الارواح شہرزوری ص ۲۹ قلمی کتب خانہ ندوہ و درۃ الاخبار ترجمہ تتمہ صوان الحکمۃ مطبوعہ لاہور ص .. و ترجمہ فارسی شہرزوری نسخہ ناتمام موجودہ دار المصنفین،

"معاصرین خیام"

بہرحال حکیم خیام کو لوکر سے کوئی تعلق نہین، یہ شہر اس کے معاصر اور رفیق کار ابو العباس لوکری کا وطن تھا، تحفۂ شاہیہ کے غلط نسخہ مین ایک "و" کے چھوٹ جانے سے یہ غلطی پیش آئی کہ خیام پر نیشاپوری کے بجائے لوکری کا دھوکہ ہونے لگا،

خیام کے رباعیات مین اسکی جاے قیام و مسکن کی نسبت کوئی اشارہ نہین پایا جاتا ہے، لیکن تمام نسخون مین اسکی ایک رباعی پائی جاتی ہے جسکا پہلا شعر اکثر نسخون مین اسطرح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ بغداد و چہ بلخ　　　پیمانہ چو پر شود چہ شیرین و چہ تلخ (ابو الیمن)

مگر دلینہ کے قلمی[1] نسخہ مین جو ۹۱۱ھ کا لکھا ہے، یہ اس طرح ہے،

چون می گذرد عمر چہ شیرین و چہ تلخ　　　چون جان بلب آید چہ نشاپور و چہ بلخ

اگر یہ متن صحیح ہو تو اُس کی اس رباعی مین اس کے ان دونون شہرون کا ذکر موجود ہے، جہان اُسکی اقامت اکثر ثابت ہوتی ہے،

---

[1] اس نسخہ کا ذکر رباعیات کے ذکر مین آگے آئیگا،

نام ونسب

تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس کا نام عمر اور اُس کے باپ کا نام ابراہیم تھا، لیکن اُسکے برخلاف ہمارے زمانہ کے ایک لائق مصنف نے اپنی ایک مشہور و سنجیدہ تصنیف (نظام الملک طوسی[۱]) مین یہ دعویٰ کیا ہی، کہ عمر کے باپ کا نام **عثمان** تھا، اور نیز یہ کہ عمر خیام فارسی کے نامور شاعر خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ کا چچا تھا، موصوف نے اپنے اس دعوے کے ثبوت مین خاقانی کی مثنوی تحفۃ العراقین کا آخر باب پیش کیا ہی، اسمین خاقانی نے اپنے اور اپنے خاندان کے حالات لکھے ہین، اور خصوصیت کیساتھ اس مین اپنے چچا **عمر** کی مہربانیون کا شکریہ ادا کیا ہی، اور اُس کے فضل و کمال ریاضی دانی، ہندسہ و ہیئت و طب کے علم کی تعریف کی ہی، اور اُس کے تفلسف اور زہد و تجرّد کا ذکر کیا، یہ اکثر اوصاف اور نام عمر خیام پر صادق آتے ہین، اس سے زیادہ لطف یہ ہے کہ مصنف مذکور کے سامنے مثنوی تحفۃ العراقین کا جو مطبوعہ آگرہ (۱۸۵۵ء) نسخہ تھا، اس کا عنوان یہ تھا، "در مدح عم خود عمر خیام کہ در اہتمام و تربیت او بود" اس سے ہمارے مصنف کا شک و شبہہ پورا جاتا رہا، مثنوی مذکور کے وہ شعر یہ ہین:-

بگریختہ ام ز دیو خذلان — در سایۂ عمر ابن عثمان

[۱] زیر ترجمہ حکیم عمر خیام،

هم صدرم و هم امام و هم عم — صدرِ اجل و امامِ اکرم
برہانی و ہندسی مقالش — افلاطن و ارسطو عیالش
از علمش واده دہرِ محدث — یک ثلث بہرِ مسدس مثلث

یہ تمام باتین خیام پر کسقدر چسپان ہین، خیام کے آخری سنین اور خاقانی کے اوائلِ سنین مشترک بھی ہین، اس یقین کے بعد اگر خیام کے باپ کا نام ابراہیم اہلِ تذکرہ لکھتے ہین تو خاقانی کا بیان جو اس کا نام عثمان بتاتا ہی سب سے زیادہ تسلیم کے قابل ہوگا،

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے مصنف نے تحفۃ العراقین پڑھنے کی زحمت تو اٹھائی، لیکن کلیات خاقانی ملاحظہ نہ فرمایا، ہمین معلوم ہوتا ہی کہ اسی آیندہ کے اشتباہِ اسمی و وصفی کو دور کرنے کے لیے خاقانی نے یہ چند شعر اپنے چچا عمر بن عثمان کے مرثیۂ بائیہ مین لسان الغیب کے قلم سے لکھدیئے ہین

کو آنکہ سخندان ہمین بود بحکمت — کو آنکہ ہنر بخش ہمین بود بآداب
کو صدرِ افاضل شرفِ گوہرِ آدم — کو کافیِ دین واسطۂ گوہرِ انساب
کو آنکہ ولی نعمتِ من بود و عمِ من — عم چہ کہ پدر بود خداوند بہر باب
زو دل بگریزندہ و او داعیِ انصاف — زو حکمت نازندہ و او منتہی الباب
زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمرِ عثمان[1] — ہم عمرِ خیامی و ہم عمرِ خطاب

ان اشعار نے گتھی سلجھا دی، اس کے چچا کا نام عمر تھا، اس کا لقب کافی الدین تھا، اور اس عمر کے باپ یعنی خاقانی کے دادا کا نام عثمان تھا، وہ اپنے چچا کو فلسفہ و حکمت مین عمر خیام کا ہم پایہ

[1] کلیات خاقانی ص ۱۰۱ سنہ ۱۲۹۳ء نولکشور، کلیات خاقانی بے ترتیب چھپی ہے۔

اور زہد و دینداری مین حضرت عمرؓ بن خطاب کا مثیل بتاتا ہے، اس سے ظاہر ہوگیا کہ خاقانی کا چچا کافی الدین عمر بن عثمان اور غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام دو شخص ہین، عمر بن عثمان شروان کا تھا، اور عمر بن ابراہیم خیام نیشاپور کا، خود تحفۃ العراقین کا جو قلمی نسخہ دار المصنفین مین ہے، اس مین "در مدح عم خود عمر خیام" کے بجاے "در مدح امام عالم کافی الدین عم خویش" مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۵ء کے مطبع آگرہ کے مصحح کی یہ جدت تھی، جس نے ہمارے ایک لائق مصنف کو نیشاپور سے شروان پہنچا دیا،

نسبت عام طور سے وہ خیام کی نسبت کیساتھ مشہور ہے، فارسی کتابون مین اوسکو اکثر خیام اور کبھی خیامی[1] اور عربی کتابون مین عموماً اوسکو خیامی لکھتے ہین، اور خاص اپنی تصنیفات مین وہ خود یا دوسرا معاصر اس کو خیامی لکھتا ہے[2]، البتہ رباعیات مین وہ اپنا تخلص جب کبھی لاتا ہے، خیام کہتا ہے،

خیام کے معنی عربی مین "خیمہ دوز" کے ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے خاندان مین خیمہ دوزی کا پیشہ ہوتا تھا، خود خیام کے نام اس کے ایک معاصر اور ابن سینا کے شاگرد کسی قاضی محمد بن عبد الرحیم نسوی نامی نے جو خط لکھا ہے، جس کے جواب مین اُس کا رسالہ کون و تکلیف ہے، اس کے شروع مین نسوی نے خیام کی تعریف مین نثر کے ساتھ چند عربی شعر لکھے ہین، نثر خط مین تو "ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی" ہے لیکن نظم مین اوسکو "الخیمی" لکھا ہے،

ان کنت تزعمین یاریح الصبا ذممی — اے باد صبا! اگر تجھے وفاے عہد کا خیال ہے

فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی — تو میری طرف سے علامۂ خیمی کو سلام پہنچا،

یہ خیمی خیم کی طرف منسوب ہے، جو خیمہ کی جمع ہے، اور اس کے معنی "خیمہ والے" کے ہین، عربی واعدہ

---

[1] عروضی چہار مقالہ مین کہتا ہے "تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" ص ۶۵ گب [2] دیکھو جبر و مقابلہ خیام اور رسالہ کون و تکلیف (عربی) کا دیباچہ

سے خیمی، خیّامی سے زیادہ صحیح لفظ ہے، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب مین "خیّام" کی نسبت نقل کی ہی اور اس کے معنی خیمہ دوزی کے بتائے ہین، اور اس نسبت سے جو محدثین مشہور ہین ان کے نام لکھے ہین، مگر ہمارے فلسفی خیّام کا نام اُس دربار مین کہان جگہ پاسکتا تھا،

شیرازی[1] نے اور شاید اسی کی پیروی مین فریڈرک روزن[2] نے خیمہ دوزی کی نسبت کو حکیم عمر خیّام کی بزرگی کے خلاف جانکر "خیام" کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشین کے لیے ہین، اور چونکہ خیمون مین رہنا اہل عرب کی خاص علامت ہی، اس لیے خیّامی کی نسبت کسی خیمہ نشین عرب قبیلہ کیطرف کی ہے، حالانکہ یہ تاویل تمامتر بے بنیاد ہے، عربی وزن فعّال پیشہ کے لیے مخصوص ہی، جیسے قفّال (قفل ساز) طبّاخ (باورچی) حجّام (نائی) نسّاج (جولاہہ) ندّاف (دھنیا) نجّار (بڑھئی) قصّار (دھوبی) عطّار (گندھی) فخّار (کمھار) غزّال (سوت کاتنے والا) وغیرہ،

ہمارے فاضل مستشرق فریڈرک روزن نے بھی شیرازی کی تائید کی ہے اور ابن اثیر نے تاریخ کامل مین اور رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین خود خیّام نے اپنے کو جو خیّامی لکھا ہی اس سے ان کو یہ دھوکا ہوا ہی کہ یہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت[2] ہے، حالانکہ اس نام کا کوئی عرب قبیلہ ثابت نہین، اصل یہ ہے کہ اس لفظ خیامی کی صورت وہی ہے، جو غزّالی کی ہی، خوارزم، جرجان اور خراسان مین اس زمانہ مین اسیطرح ی بڑھا کر نسبت بنا لیتے تھے، مثلاً غزّال سے غزّالی، عطّار سے عطّاری وغیرہ، اسی طرح خیّام سے خیّامی ہے، خیّام سے ایک صدی

---

[1] لائف آف خیام (انگریزی) مصنفہ شیرازی ۱۹۰۵ء، لندن،

[2] دیباچہ رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی برلن، ص ۵۸،

پہلے سامانی دربار کا مشہور شاعر جس نے ۳۴۲ھ میں وفات پائی، نیشاپور ہی کا رہنے والا خبازی[۵۱] ہے، خبّاز کے معنی روٹی پکانے والا، تاہم بحالت نسبت اسی قاعدہ سے وہ خبّازی کہلایا، بعد کا ایک اور شاعر ابو شریف احمد علی جرجانی، مجلّدی[۵۲] ہے، مجلّد کے معنی جلد ساز کے ہیں، تاہم نسبت میں مجلّد کے بجائے اس نے اپنے کو مجلّدی کہا، غزّالی، خیّامی، خبّازی سب خراسانی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبت کا یہ قاعدہ خوارزم و جرجان کی طرح جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے، خراسان میں بھی جاری تھا، چنانچہ شہر طوس جو خراسان کا شہر ہے وہاں کے رہنے والے ایک محدث ابو محمد عباس بن محمد طوسی جو تیلی تھے عصّاری کہلاتے تھے، (معجم البلدان یاقوت، زیر لفظ "طابران") اور اسی اصول کی بنا پر سیوطی نے لب اللباب میں تبّانی، حدّادی، حنّاطی، خفّافی، خیّاطی وغیرہ نسبتیں نقل کی ہیں،

قاضی محمد بن عبد الرحیم نے خود خیّام کے زمانہ میں اُس کی مدح میں جو اشعار لکھے ہیں اور جو ابھی اوپر گذر چکے ہیں، اُن میں خیّامی کے بجائے "خیمی" کہکر اس کو ثابت کر دیا ہے کہ خیّامی خیمہ ہی کی طرف منسوب ہے، نہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف، اگر خیّامی کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہوتی، تو فارسی میں بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۸) ۵۳ فارسی مقدمۂ رباعیات خیّام، فریڈرک روزن، مطبوعۂ کاویانی، برلن،
۵۴ ابن خلکان جو انساب میں خاص مہارت رکھتا ہے، احمد غزّالی کے حال میں لکھتا ہے "ھذہ النسبۃ الی الغزّال علی عادۃ اھل خوارزم وجرجان فانھم ینسبون الی القصّار القصّاری والی العطار العطّاری" ابن خلکان نے اپنی اس تحقیق کی نسبت سمعانی کیطرف کی ہے، مگر سمعانی کی کتاب الانساب کے مطبوعہ لائڈن نسخہ میں "غزّالی" کا لفظ ہی موجود نہیں، اور نہ اس سلسلہ میں وہاں یہ ذکر ہے، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ میں زیر حوادث ۵۰۵ھ لکھا ہے کہ سمعانی نے یہ "ذیل" میں لکھا ہے، جس سے شاید مقصود ذیل تاریخ بغداد للخطیب ہے، مرتضیٰ زبیدی (بلگرامی) نے قاموس کی شرح تاج العروس میں زیر لفظ "غزل" لکھا ہے "وھو منسوب الی الغزال بائع الغزل او الغزّال علی عادۃ اھل خوارزم وجرجان کالعصّاری الی العصّار"، لفظ عصّاری کا ذکر سمعانی نے کتاب الانساب میں کیا ہے (ورق ۳۹۲ مطبوعہ بریل ۱۹۱۲ء لائیڈن) "العصادی بفتح العین ×× ×ھذہ النسبۃ الی العصارۃ وقد ذکرناہ وقد جرت عادتھا عدۃ من البلاد ان ینسب اھلھا الی الحرف مثل خوارزم وجرجان وآمل طبرستان"، ۵۵ شعر العجم شبلی ج ۱ ص ۲۵۳، ۵۶ لب اللباب عوفی ج ۱ ص ۱۳، گب،

قاعدہ سے اس کو ہمیشہ خیامی ہی کہتے، خیام کبھی نہ کہتے، ہاشمی کو فارسی مین بھی ہمیشہ ہاشمی ہی کہینگے، ہاشم نہین،

یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند رتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہی، غلط ہی، مساوات پسند اسلام کی تاریخ مین ایسی بیشمار ہستیاں ہین جو ادنی خاندانی پیشون کی نسبت کے باوجود مشاہیر فن اور اکابر علم کی فہرست مین داخل ہین، اور ان کا نام ہم عزت سے لیتے ہین، امام محمد غزالی کو دیکھو کہ سوت کاتنے والے کی طرف منسوب ہین، فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوائی تھے، وحدۃ الوجود کا مشہور مبلغ و شہید حسین بن منصور حلاج یعنی نداف تھا، مشہور شاعر خاقانی نجار یعنی بڑھئی تھا، بزرگ صوفی شاعر عطار، دوا فروش تھے، نساج (کپڑا بننے والے) مشہور صوفی تھے، علی ہذا القیاس، خیمہ دوز ہونا ہمارے فلسفی شاعر اور ہیئت دان ریاضی کے لیے توہین کا باعث اور تحقیر کا سبب نہین، بلکہ ملک کی معاشرتی ترقی و مساوات اور عام تعلیم کا ثبوت ہی،

اہل وعیال

عام طور سے سمجھا جاتا ہے، اور اردو کے ایک لائق مصنف نے اپنی ممتاز تصنیف "نظام الملک طوسی" کے ضمیمہ خیام میں خاقانی کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان شروانی کے اشتباہ کی بنا پر تحفۃ العراقین کے اشعار کے حوالہ سے یہ دکھایا ہے کہ عمر بن ابراہیم خیام نیشاپوری نے تاہل کی زندگی اختیار نہیں کی اور ہمیشہ مجرد رہا، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عمر بن عثمان، عمر بن ابراہیم خیام نہیں ہے، اس لیے یہ استدلال ہی غلط ہے، علاوہ ازیں ابو الحسن بیہقی، خیام کے سب سے اقدم سوانح نگار نے خیام کی وفات کا واقعہ خیام کے داماد "امام محمد بغدادی" کے واسطہ سے بیان کیا ہے[1]، اور یہی روایت بعینہ شہرزوری میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس نے تاہل اختیار کیا تھا، اور کم از کم اسکی اولاد میں ایک لڑکی تھی، جس کی شادی اسکی زندگی ہی میں بغداد کے محمد نامی کسی فاضل سے ہو چکی تھی،

دولت شاہ سمرقندی (۸۹۲ھ) نے خیام کے سلسلۂ اولاد میں ایک شاعر "ملک الکلام شاہپور اشہری نیشاپوری" کا ذکر کیا ہے[2]، اور اسی کے ضمن میں عمر خیام کا حال لکھا ہے، شاہپور ظہیر الدین فاریابی کا شاگرد اور سلطان محمد بن تکش خوارزمشاہ کے دفتر انشا کا منصبدار تھا،

---

[1] بلیٹن آف اورنٹیل اسٹڈیز فروری ۱۹۳۶ء میں بیہقی کا اقتباس دیکھو، [2] تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی ص ۱۰۰، ۱۲، آتشکدۂ آذر ص ۱۳۹، بمبئی،

دولت شاہ نے ایک طرف اس کی وفات کی تاریخ سنہ ۶۶۰ھ بتائی ہے، اور دوسری طرف سلطان جلال الدین کے وزیر نور الدین کی مجلس مین اسکی آمد و رفت کا تذکرہ کیا ہے، سلطان جلال الدین آخری خوارزم شاہ کا زمانہ سنہ ۶۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے اور سنہ ۶۲۸ھ تک ختم ہو جاتا ہے، اسلیے شاید اس جلالی وزارت سے پہلے کی آمد و رفت کا تذکرہ ہوگا،

دولت شاہ نے اس کی ایک غزل ایک خاص صنعت مین لکھی ہے، جس کے چند شعر یہ ہین:

روزگار آشفتہ تر، یا زلفِ تو یا کارِ من — ذرہ کمتر یا دہانت، یا دلِ غمخوارِ من

شب سیہ تر یا دلت، یا حالِ من یا خالِ تو — شہد خوشتر یا لبت یا لفظِ گوہر بارِ من

وصلِ تو دلجوی تر یا شعر ہائے نغزِ من — ہجرِ تو دل سوز تر یا نالہ ہائے زارِ من

اخذ و استفادہ

مغرب و مشرق کے کسی موجودہ تذکرہ نویس نے یہ نہین لکھا کہ اُس کا فضل و کمال کن بزرگون کی تعلیم و تربیت کا رہین منت تھا، حالانکہ خیام کے ایک استاد کا نام بیہقی اور شہرزوری مین مذکور بھی ہے، مگر زوکوفسکی کے مضمون کو انتہائی تجسس کا معیار سمجھکر مزید تلاش کی طرف توجہ نہین کیگئی،

خیام کا وطن نیشاپور ہمیشہ سے علم و فن کا مرکز رہا، اور دنیاے اسلام مین غالبًا درسگاہ کی پہلی پہلی عمارت اسی سرزمین پر بنائی گئی، نیشاپور چوتھی صدی کے اواسط مین سامانیون کے اور اواخر مین دیلمیون، پھر غزنویون کے زیر حکومت آیا، اور ۴۲۹ھ مین سلجوقیون نے اس کو لیا، اور چارون نے اُسکی اس علمی مرکزیت کے امتیاز کو قائم رکھا،

یہان پہلا مدرسہ سامانی والی نیشاپور ناصر الدولہ ابو الحسن سیمجوری المتوفی ۳۷۳ھ[1] نے امام ابوبکر محمد بن حسن بن فورک المتوفی ۴۰۶ھ کے لیے بنایا تھا[2]، امام موصوف سے پہلے خراسان مین کرامیہ فرقہ جس کو مجسمہ بھی کہتے ہین، فروغ پر تھا، ابن فورک پہلے شخص ہین جنھون نے اہل نیشاپور کی استدعا پر یہان آکر اشعری علم کلام کو پھیلایا، اور آخر کرامیہ کے حامی بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے دربار مین کرامیہ کی شکایت پر طلب ہوئے اور واپسی مین زہر دے کر مارے گئے، نیشاپور مین کلام و عقلیات کی اشاعت[3] انھین

[1] زین الاخبار مطبوعہ برلن ص ۵۵ [2] طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر [3] ابن خلکان ترجمہ امام و طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر

کے ذریعہ ہوئی،

۲- دوسرا مدرسہ **بیہقیہ** یہاں قائم ہوا جس کے متعلق **سبکی** نے لکھا ہو کہ نظام الملک کی پیدائش (سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ) سے پہلے قائم ہوا[1] امام الحرمین نے اسی مدرسہ میں تعلیم پائی تھی، امام موصوف سنہ ۴۳۸ھ میں وہاں پڑھنے جاتے تھے[2]،

۳- تیسرا مدرسہ وہاں **سعیدیہ** تھا جس کو سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے بھائی امیر نصر ابن سبکتگین نے اپنی امارت نیشاپور کے زمانہ میں بنوایا[3] امیر نصر نے چوتھی صدی کے آخر میں نیشاپور فتح کیا تھا[4] یہ امیر حنفی تھا، اور یہ مدرسہ بھی علمائے احناف کے لئے بنا تھا[5] اس نے سنہ ۴۱۲ھ میں وفات پائی تھی

۴- چوتھا مدرسہ نیشاپور میں امام ابو اسحاق ابراہیم اسفرائنی المتوفی سنہ ۴۱۸ھ کے لیے بنا تھا، امام ممدوح بھی کلام و عقلیات کے ماہروں میں تھے، علم کلام میں جامع الحلی نام ایک ضخیم کتاب عقائد اور رد ملحدین میں تصنیف کی تھی[6]

حاکم نے تاریخ نیشاپور میں لکھا ہو جیسا کہ سبکی نے نقل کیا ہے، کہ اس سے پہلے نیشاپور میں اس جیسا کوئی مدرسہ نہیں بنا تھا۔

---

[1] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ مصر [2] ایضاً ج ۳ ص ۲۵۲ مصر، [3] ایضاً ج ۳ ص ۱۳۷،

[4] تاریخ زین الاخبار گردیزی ص ۶۳، مطبوعہ برلن،

[5] تاریخ یمینی للعتبی، ص ۳۳۴ مطبع احمدی لاہور سنہ ۱۳۰۰ھ، افسوس ہو کہ عتبی نے اس مدرسہ کی تاریخ بنا نہیں لکھی اگر بہرحال یہ مدرسہ قاضی ابوالعلا صاعد بن محمد کے لیے بنا تھا (عتبی ص ۳۳۴) اور قاضی ابوالعلا صاعد بن محمد جن کے ساتھ امیر نصر کو حسن اعتقاد تھا، (عتبی ص ۳۲۶) وہ سنہ ۴۰۲ھ میں حج کر کے ادھر آئے تھے (عتبی ص ۳۲۵) اور انھین کے جوار میں یہ مدرسہ بنا تھا (عتبی ص ۳۳۴) قاضی ابوالعلا کے دو لڑکے تھے ابوالحسن اور ابوسعید (عتبی ص ۳۲۹) غالباً انھین ابوسعید کے نام پر اس مدرسہ کا نام سعیدیہ پڑا، اس مدرسہ کو کسی نے سعدیہ لکھا ہے، اور دوسرے نے سعیدیہ، لیکن اس انتساب سے ظاہر ہے کہ صحیح نام سعیدیہ تھا، امیر نصر کا انتقال عین شباب میں سلطان محمود کی زندگی ہی میں سنہ ۴۱۲ھ میں ہوا، (زین الاخبار صفحہ ۷۹ مطبوعہ کاویانی برلن) اس لیے اس مدرسہ کی تاریخ بنا سنہ ۴۰۲ھ کے بعد اور سنہ ۴۱۲ھ سے پہلے ہو، [6] ابن خلکان ج اص ۴ ترجمۂ امام ممدوح،

۵۔ پانچوان مدرسہ یہان ابوسعید (یا ابوسعد) اسمٰعیل بن علی بن مثنی استرابادی ایک واعظ وصوفی صاحب علم نے بنایا تھا، یہ ابوسعید یا ابوسعد خطیب بغدادی (۳۹۲ھ-۴۶۳ھ) کے استاد تھے[۱]

۶۔ چھٹا مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۳۷ھ مین یہان تعمیر کرایا[۲]

۷۔ ساتوان مدرسۂ نظامیہ، یہان نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد (۴۵۶ھ مین وزیر ہوا) امام الحرمین (۴۱۹ھ-۴۷۸ھ) کے لیے بنوایا[۳]

حافظ ذہبی نے تاریخ اسلام مین لکھا تھا کہ نظام الملک پہلا شخص ہے جس نے مدرسے قائم کیے، مگر سبکی نے طبقات[۴] مین مذکورۂ بالا مدارس مین سے چند کا تذکرہ کرکے اس کی تردید کی اور بتایا ہے کہ نظام الملک سے پہلے غالباً مدارس مین وظیفے نہین دیئے جاتے تھے، اس قسم کے مدرسون کا بانی اوّل نظام الملک ہوا ہے،

ان مدارس کے علاوہ ابوسہل بن امام موفق اور عبدالکریم ابوالقاسم قشیری مشہور صوفی محدث کی علمی مجلسین قائم تھین،

چوتھی صدی ہجری کے آغاز پر دیالمہ کے اقتدار سے معتزلہ کا زور بڑھ رہا تھا عین اسی زمانہ مین امام ابوالحسن اشعری المتوفی ۳۲۴ھ نے اپنا فلسفہ پیش کیا، اور یہ اہل حدیث وسنت کی طرف سے اہل عقل گروہ کے چیلنج کا پہلا روز تھا، غزنویہ نے چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین کرامیہ مجسمہ کی تائید کی[۵]، اور نیشاپور کے اشعری امام ابن فورک نے اس راہ مین جان دی[۶]، پانچوین صدی کے وسط مین سلجوقیہ کا آغاز ہوا، تو طغرل کے زمانہ مین عمید الملک کندری کی

---

[۱] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۵ و تاریخ ابن خلکان ج ۱ ترجمۂ خطیب [۲] سفر نامہ ناصر خسرو ص ۴ کاویانی برلن، [۳] سبکی ج ۳ ص ۱۳۶ و ص ۲۵۲ [۴] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ ترجمہ حسن نظام الملک، حافظ سیوطی نے حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلد ۲ باب امہات المدارس مین سبکی کا قول سمجھنے مین غلطی کی ہے، [۵] عتبی کی تاریخ یمینی ص ۳۲۴ [۶] سبکی کے طبقات مین امام کا حال پڑھو،

وزارت مین اشعریون کی مخالفت ہوئی، اور بر سر منبر اشاعرہ پر لعنت کیگئی، چنانچہ ۴۴۶ھ یا اس کے بعد کے سال مین تمام علماے اشاعرہ، امام بیہقی، امام الحرمین، امام ابو القاسم قشیری[۵] وغیرہ تین سو[۳] اشعری علماء نے سلجوقیون کی مملکت سے ہجرت کرلی، چند سال کے بعد عمید الملک کے قتل اور نظام الملک کی وزارت سے اشاعرہ کا نیا دور شروع ہوا، اور آخر تمام ملک پر چھا گیا، دوسری طرف ابن فورک، باقلانی، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے اکابر کی زبان و قلم نے اشعریت کو اس عہد کا سب سے مضبوط و مستحکم فرقہ بنا دیا،

دیالمہ کو ہٹا کر سلجوقی آئے تھے، دیالمہ شیعہ اور معتزلی العقیدہ تھے، اور عقل و نقل کی اس طرح تطبیق چاہتے تھے، کہ عقلی علوم کی تحقیقات اصل قرار پائے، اور نقلیات تاویل کرکے ان کے مطابق بنائے جائین، فارابی سے لیکر بو علی سینا تک حکماے اسلام کا یہی دور رہے، فرقۂ باطنیہ کی اصل بنیاد اسی پر ہے، یعنی یہ کہ یونانی فلسفہ کے الٰہیات کو اصل قرار دے کر قرآن و شرع کو کسی نہ کسی تاویل سے اس کے مطابق کیا جائے، اُن کے نزدیک حکماے یونان اور انبیاء دونون برابر درجہ کے تھے، یہ حقیقت رسائل اخوان الصفا کے پڑھنے سے جو باطنیہ کی بہترین کتاب ہے، واضح ہو سکتی ہے، اور اب حکیم ناصر خسرو کی زاد المسافرین اور وجہ دین مطبوعہ کاویانی برلن کی اشاعت سے یہ راز طشت از بام ہو چکا ہے،

بہرحال دیالمہ کے زمانہ مین خیالات کی باطنیت عام طور سے جاری و ساری تھی، اور اس کا

---

[۵] دیکھو تاریخ کامل ابن اثیر حوادث ۴۵۶ھ جلد عاشر ص ۲۱ بریل، و تاریخ الخلفاء سیوطی، واقعات ۴۵۶ھ وطبقات الشافعیہ سبکی ترجمۂ امام ابو الحسن الاشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱، سنہ کی تعیین قشیری کے فتوی کی تاریخ پر مبنی ہے، دیکھو طبقات مذکور ج ۲ ص ۲۵۹،

مرکز دعوت، مصر کا فاطمی دار الخلافہ قاہرہ تھا، جس نے اس کو سیاست کے آڑ میں مذہب بنا لیا تھا، ابو علی سینا نے خود اسی باطنی ماحول میں پرورش پائی تھی جیسا کہ اُس نے اپنی خود نوشت سوانحعمری میں اقرار کیا ہے[1]، وہ فلسفہ میں حکیم ابو عبد اللہ ناتلی نام ایک باطنی کا شاگرد تھا، اپنے خاندان کی نسبت وہ خود کہتا ہے،

وکان ابی ممن اجاب داعی المصریین	اور میرا باپ اُس گروہ میں تھا جس نے مصریوں
ویعد من الاسماعیلیۃ وقد	کے داعی کی دعوت کو قبول کیا تھا، اور اسماعیلی
سمع منھم ذکر النفس والعقل	گنا جاتا تھا اور اُن سے اس نے نفس اور
علی الوجہ الذی یقولونہ	عقل کی بحث جس طرح وہ کرتے ہیں اور مانتے
ویعرفونہ ھم وکذلک اخی وکانوا	ہیں، سنی تھی، اور میرا بھائی بھی ایسا ہی تھا[1]
ربما تذاکروا بینھم وانا اسمعھم	یہ آپس میں اکثر اس قسم کی باتیں کرتے
وادرک ما یقولونہ ولا تقبلہ	تھے اور میں اُن کو سنتا تھا، اور جو وہ کہتے
نفسی وابتدؤا یدعوننی ایضاً	تھے، اس کو سمجھتا تھا، اور میرا دل اس کو
الیہ ویجرون علی السنتھم	قبول نہیں کرتا تھا، وہ مجھے بھی اس کی دعوت
ذکر الفلسفۃ والھندسۃ وحساب الھند	دیتے تھے، اور وہ اپنی زبان سے فلسفہ ہندسہ

اُس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا ہمیشہ مطالعہ کیا کرتا تھا، اور وہ خود بھی اُن کو پڑھا کرتا تھا[2]،

---

[1] اس رسالہ کو ابن ابی اصیبعہ نے ابن سینا کے حال میں پورا شامل کر لیا ہے، دیکھو طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲ مصر و تاریخ الحکماء قاضی اکرم قفطی ص ۲۶۹۔ مصر،

[2] درۃ الاخبار یعنی ترجمۂ اخبار الحکماء بیہقی ص ۳۵، لاہور،

یہ باطنیت فلسفۂ یونان کی صحت پر حد درجہ یقین ہو جانے کا نتیجہ تھی جس کا زور اس عہد میں کمال کو پہنچ چکا تھا، ابو علی سینا گو عملاً باطنی اور اسمٰعیلی نہین تھا لیکن ایک معنی مین وہ عقیدۃً ضرور تھا، چنانچہ حکیم ابو نصر فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے یونانی فلسفہ اور مذہبی عقائد مین جو تطبیق کا کام فصوص اور اپنے دوسرے فلسفیانہ رسائل کے ذریعہ سے (یہ رسائل یورپ اور مصر مین چھپ چکے ہین) شروع کیا تھا، بوعلی سینا نے اپنی شفا اور اشارات مین اس کو تکمیل کو پہنچایا، اس تطبیق معقول و منقول کے جو نتائج تھے، وہ وہی اسمٰعیلی باطنی عقاید تھے، چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتابون مین بدء تکوین عقول عشرہ، وحدۃ، وجوب، علۃ العلل، اور وحی و الہام و نبوت اور جزا و سزا کی نسبت جو فلسفہ گھڑ گھڑ کر کھڑا کیا ہے اس کو ارسطو کے فلسفۂ مشائیہ سے ایک ذرہ تعلق نہین ہے، وہ تمامتر باطنیہ کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے،

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیفات مین اس حقیقت کو بار بار دہرایا ہے،

الغرض دیالمہ کی سلطنت مٹکر جب سنی سلجوقی، ایران، عراق و خراسان پر چھا گئے، اور اشاعرہ نے زور پکڑا، تو دیلمی سیاست و طاقت محض تحریک دعوت کے اندر چھپ کر رہگئی، اور جگہ جگہ دیلمی ہوا خواہ دعاۃ کی صورت مین از سر نو ایک سلطنت حاصل کرنے کی کوشش مین لگ گئے، اس تحریک کا ایک سرا قاہرہ مین تھا، اور دوسرا خراسان و کوہستان مین حکیم ناصر خسرو اور اس کے بعد ابن عطاش دیلمی اور اس کا شاگرد حسن بن صباح سب اسی سلسلہ کی کڑیان ہین، اس عہد کے باطنی دعاۃ کے احوال پڑھو تو اکثر دیلمی اصل سے وابستہ ملین گے،[1] آخر ابن عطاش نے اصفہان مین اور حسن صباح

[1] عبد القاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ جو اسی عہد مین قریب قریب تھے انھون نے الفرق بین الفرق مین اشارات کیے ہین،

نے قزوین مین اپنی باطنی حکومت قائم کرلی،

ادھر علماء کا یہ حال تھا کہ حنفی و شافعی اور اشعری و معتزلی کی جنگ برپا تھی، سلجوقی سلاطین حنفی تھے، مگر نظام الملک شافعی تھا، گو دوسرے فرقون کے مقابلہ مین یہ دونون ایک تھے، مگر آپس مین ایک دوسرے کے مخالف تھے، (اس کی تفصیل کے لیے نظام الملک، عمید الملک کندری اور اس عہد کے مشہور فتنہ کا حال امام ابوالحسن اشعری، امام الحرمین، ابوسہل بن موفق، ابوالقاسم قشیری، ابواسحاق شیرازی، ابواسحاق اسفرائنی اور محدث بیہقی کے حالات سبکی کے طبقات مین پڑھو)

پھر ایسی حالت مین کہ علماء و فقہاء کی عزت و حرمت، سلطانی دربارون مین تھی، انکی جاہ پرستی، حرص و طمع، رشک و حسد اور مناظرون کے افسانے امام غزالی کی احیاء العلوم کے باب المناظرہ مین دیکھو جو اس عہد کے چشم دید گواہ ہین، اور جس کی بنا پر وہ دربار و اہل دربار سے ہمیشہ کے لیے کنارہ کش ہوکر گوشہ نشین ہو گئے تھے،

یہ اس عہد مین اُس ملک کا، اور اس شہر کا ماحول تھا، جسمین عمر خیام نے ہوش کی آنکھین کھولین یعنی شہر نیشاپور مین جیسا کہ دکھایا گیا ہے، اسوقت متعدد باقاعدہ درسگاہین، اور علماء کی مجلسین قائم تھین، انھین کے آغوش مین خیام پلکر جوان ہوا خصوصیت کیساتھ اگر وصایا کے مقدمہ کا اعتبار کیا جائے اور سنین اجازت دین، تو جمال الاسلام امام موفق المتوفی ۴۷۰ھ شافعی کی مجلس مین خیام نے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۸) دیکھو اس کتاب کے صفحات ۷۷ و ۷۸، ۲۷ مطبع معارف مصر و راحۃ الصدور راوندی صفحہ ۱۵۶ کہ اصفہان کا قلعہ دیلمیون ہی کے ذریعہ باطنیہ کو ملا، (دیکھو ابن اثیر و راحۃ الصدور صفحہ ۱۵۶) مجد الدولہ دیلمی کو جب سنہ ۴۲۰ھ مین سلطان محمود نے گرفتار کیا، تو اس کے خاص ساتھیون مین باطنیہ کا بہت بڑا گروہ بھی پکڑ آیا، اور ان کو سولی دی گئی (ابن اثیر واقعات سنہ ۴۲۰ھ) نیز سیاست نامہ نظام الملک فصل چہل و ہفتم "در خروج باطنیان"

مذہبی تعلیم حاصل کی، ورنہ اُن کے صاحبزادہ امام ابوسہل کی مجلس مین کی ہوگی جو اپنے زمانہ مین امام موفق ہی کی مجلس کی رونق رکھتی تھی، خصوصاً امام الحرمین اس عہد کے سب سے بڑے مدرس تھے، اُن کی درسگاہ اسی شہر مین قائم تھی، اور جن کے فیضِ تربیت سے امام غزالی جیسے شاگرد پیدا ہوئے،

عالی رومی نے ربیع المرسوم مین (شاید تاریخ استظاری سے) یہ نقل کیا ہے، کہ خیام نے حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد (بن) منصور سے پڑھا، اور سترہ برس کی عمر مین اپنے ہمعصرون سے بڑھکر کمال حاصل کیا،

"پس از رشد و بلوغ حکیم فہیم حکمت فروغ بخدمت ناصر الملة والجمہور مولنا شیخ محمد منصور شتافتہ کہ آن ذات سعود استاد مولنا حکیم سنائی بود، و این بزرگوار منفور بمواره اقتباس آیۃ نور از مشکوٰۃ معارف منصوری نمود تا بحدیکہ در سن ہفدہ سالگی قصب السبق مہارت از مضمار حکمت و بلاغت در ربود[1]"

حکیم سنائی المتوفی ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ اور عمر خیام کی ہم استادی تو کسی طرح ممکن ہی ہی، مگر محمد منصور کی شاگردی بہت مشکوک ہے، محمد منصور سے غالباً مراد ابو المفاخر محمد بن منصور سرخسی قاضی القضاۃ خراسان ہین جنکی مدح مین سنائی نے ترکیب بندون کا ایک قصیدہ کہا، اور جنکے نام سے مثنوی سیر العباد لکھی ہے، مگر ان تمام مدائح مین سوائے طلب صلہ کے استادی و شاگردی کے تعلق کا کہین ذکر نہین، راوندی نے ان کا نام سلجوقی دربار کے تربیت یافتہ فضلا سے شمار کیا ہے، (صفحہ ۳۰)

خیام کے اساتذہ ہیئت مین ایک نام نمایان نظر آتا ہے، اور وہ نام ابو الحسن الانباری یا الانبیری کا ہے، ابو الحسن بیہقی، شہرزوری، اور محمد بن یوسف طبیب ہروی نے اس کی تصریح کی ہے، شہرزوری نے

[1] ربیع المرسوم عالی نسخہ دار المصنفین صفحہ ۱۲ [2] افسوس ہے کہ سنائی کی تاریخ ولادت و وفات کے تعین مین بھی بہت اختلافات ہین،

ابوالحسن الانبیری کان حکیما	ابوالحسن انبیری فلسفی تھا، اور اس پر ہندسہ
والغالب علیہ الھندسۃ	(اور ہیئت کا علم) غالب تھا خیام اس سے
(والھیئۃ) وکان الخیامی	حاصل کرتا تھا اور وہ خیام کو مجسطی (یونانی
یستفید منہ وھو یقرر لہ	ہیئت کی سب سے بڑی کتاب)
المجسطی، (نسخۂ قلمی کتبخانۂ ندوہ)	پڑھاتا تھا،

ابوالحسن بیہقی کی کتاب کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

"باوجود تبحر در علوم حکمی، ہندسہ بروے غالب بود و حکیم فیلسوف عمر بن خیام از وے استفادت می کرد، و مجسطی از وے فراگرفت[1]"

لطیفہ:- ایک دن ابوالحسن انبیری خیّام کو مجسطی پڑھا رہا تھا، ایک مولوی صاحب کا سامنے سے گذر ہوا، پوچھا، کیا پڑھاتے ہو، بولا قرآن پاک کی ایک آیت کی تفسیر پڑھا رہا ہون، پوچھا کس آیت کی، جواب دیا،

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْٓا اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَھُمْ کَیْفَ	کیا وہ اپنے اوپر آسمان کی طرف نہین دیکھتے
بَنَیْنٰھَا (ق - ۱)	کہ ہمنے اسکو کیسے بنایا،

کی تفسیر کر رہا ہون[2]،

یہ معلوم نہیین کہ خیام نے فلسفہ کا درس کس سے لیا، شروع مین بتایا جا چکا ہے، کہ خیام

---

[1] درۃ الاخبار و لمعۃ الانوار مطبوعۂ اورینٹل کالج میگزین لاہور ص ۷۵،
[2] تتمہ صوان الحکمۃ ... ترجمہ ابوالحسن الانبیری نسخۂ قلمی کتب خانۂ ندوۃ العلما لکھنؤ، و درۃ الاخبار ص ۷۵ و بحر الجواہر (لغت طب) تصنیف محمد بن یوسف طبیب ہروی، فصل الف،

نے اپنے رسالۂ کون و تکلیف میں ابو علی سینا کو اپنا استاد (معلّم) کہا ہے، اگر واقعی استاد نہ ہو تو غالباً وہ اُس کی تصنیفات سے بیحد عقیدت رکھتا تھا، رسالۂ کون و تکلیف میں وہ ابو علی سینا کو افضل المتاخّرین (پچھلے فلسفیوں میں سب سے بہتر) کہتا ہے، اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقول عشرہ کا وہ قائل تھا، انتہا یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخر لمحہ میں بھی ابو علی سینا کی شفا کے مطالعہ میں مصروف تھا[۲]

ابو علی سینا کے بہت سے تلامذہ اور شاگرد خیام کے زمانہ میں تھے، ممکن ہے اُن سے فلسفہ کا درس اُس نے لیا ہو، اور اسی لئے وہ ابو علی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو، ابو علی سینا کے شاگردوں میں محمد بن عبدالرحیم نسوی نے ۴۷۲ھ میں خلق کائنات اور تکلیف خلق کی نسبت خیام سے سوالات پوچھے تھے، اور ان سوالات نے مناظرہ کی شکل اختیار کر لی تھی[۳]،

ابوالبرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فلاسفر تھا، محمد بن ملک شاہ سلجوقی اور خلیفہ مسترشد باللہ کے درباروں میں رہا تھا، اُس نے دو کتاب[۴] المعتبر نام ایک کتاب

---

[۱] رسالۂ کون و تکلیف (مجموعۂ جامع البدائع) مصر، اور رسالۂ وجود مصنفہ خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری[۲] بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰ و شہرزوری ص ۲۳، دیباچہ رسالۂ کون و تکلیف، مصر[۴] قفطی تاریخ الحکماء میں اس کتاب کی نسبت لکھتا ہے:-

کان فی وسط المائۃ السادسۃ.. صنف فیھا کتابا سماہ المعتبر اخلاہ من النوع الریاضی واتی فیہ بالمنطق والطبیعی والالٰھی فجاءت عبارتہ فصیحۃ ومقاصدہ فی ذلک الطریق صحیحۃ وھو احسن کتاب صنف فی ھذا الشان فی ھذا الزمان

(ص ۲۴۳ لیپزگ و ص ۲۲۴ مصر)

وہ چھٹی صدی کے وسط میں تھا...... اس میں اس نے ایک کتاب تصنیف کی جسکا نام "معتبر" رکھا جس میں ریاضی کی بحث نہیں، صرف منطق، طبعیات، اور الٰہیات ہیں، اس کی عبارت فصیح، اور اُسکے مقاصد اس راستہ میں صحیح ہیں، اور وہ اس علم میں اس زمانہ میں بہترین کتاب ہے،

ارسطو کے فلسفہ کی رد مین لکھی تھی، جس کے ضمن مین ابوعلی بن سینا پر بھی اعتراضات اُس نے کئے تھے، یہ نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ نے اپنی قابل قدر تالیف الرد علی المنطقیین مین اسکی بہت تعریف کی ہے، (الرد علی المنطقیین کا اصلی نسخہ حیدرآباد مین ہے، اور اس کی نقلین پیر جھنڈا سندھ، ندوہ، اور دارالمصنفین مین ہین)

شاہان دیلم کی بقیہ یادگارون مین سے ایک امیر عضد الدین[1] علاء الدولہ فرامرز بن علی شہر یزد کا بادشاہ تھا، عالم و فاضل و فلسفی تھا، وہ ابوالبرکات کا طرفدار[2] تھا، خود بھی مصنف تھا، بہجۃ التوحید اس کی ایک تصنیف ہے، ۵۱۵ھ مین یہ زندہ تھا،

---

[1] شہرزوری مین یہ نام "عضد الدین ملک یزد" ہے اور درۃ الاخیار ترجمہ بیہقی مین یہ نام اس طرح ہے "الملک العالم العادل عضد الدنیا والدین علاء الدولہ فرامرز (بن) علی بن فرامرز ملک یزد" ان دونون کتابون مین عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی کا مدحیہ تذکرہ موجود ہے، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ مین اس سلسلہ مین اسکا نام آیا ہے کہ اس نے ۵۱۵ھ مین مشہد مین ایک قلعہ تعمیر کیا تھا، (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۶۶ بریل) اس موقع پر ابن اثیر نے اس کا نام "عضد الدین فرامرز بن علی" لکھا ہے،

آل سلجوق کی تاریخ زبدۃ النصرۃ مین سلطان محمود بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۲۵ھ) کے دوستون مین بقیہ امراے دیلم مین سے عضد الدین علاء الدولہ ابوکالیجار گرشاسپ بن مؤید الدولہ علی بن شمس الملوک فرامرز بن علاء الدولہ" کا ذکر کیا ہے، جس سے سلطان ممدوح کے برادرانہ تعلقات تھے، (ص ۱۲۱ مصر)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابوکالیجار گرشاسپ اور عضد الدین فرامرز ثانی مذکور دونون بھائی تھے، اور دونون نے ایک ہی موروثی لقب یکے بعد دیگرے پایا تھا، یا ناقلین نے ایک کر دیا ہے، یہ لوگ اصل مین امراے اصفہان تھے، اور آل کاکویہ کہلاتے تھے، اور ملوک دیالمہ سے قرابت قریبہ رکھتے تھے، ابن اثیر نے ایک جگہ ان کا نسب یہ لکھا ہے "علاء الدولہ ابوکالیجار گرشاسب بن علی بن ابوجعفر فرامرز بن کاکویہ" اور لکھا ہے کہ انکے اسلاف اصفہان کے امیر تھے، اور یہی فرامرز (اول) ہے جس نے اصفہان طغرل بک سلجوقی کو سپرد کیا تھا،

یہ لوگ علم دوست اور اہل علم کے قدرشناس تھے، ابوجعفر فرامرز اول والی اصفہان، ابوعلی بن سینا المتوفی ۴۲۸ھ) کا مربی تھا، اس کے بیٹے "علاء الدولہ امیر علی بن فرامرز" اول نے معزی شاعر کو ملکشاہ تک پہنچایا تھا، جس کا ذکر چہار مقالہ (ص ۴۱ گب) مین معزی کی زبان سے عروضی نے نقل کیا ہے، یہ علاء الدولہ علی ۴۸۸ھ مین جنگ مین مارا گیا تھا، (ابن اثیر ۴۸۸ھ ج ۱۰ ص ۳۱۲) اسی علاء الدولہ علی کا لڑکا عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی ہے، جو خیام کا مناظر اور مخاطب ہے، اور جو بحوالہ ابن اثیر ۵۱۵ھ مین موجود تھا، اور جو غالباً ۴۸۸ھ کے بعد اپنے باپ کا جانشین ہوا ہوگا، اسی کا بھائی ابوکالیجار گرشاسپ بن علی ہے، جو محمود سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۲۵ھ) کا معاصر ہے،

ان امراء کے آداب و القاب مین ہمارے ماخذون مین اختلاف ہے،

[2] درۃ الاخیار مین اس موقع پر ترجمہ الٹا ہوگیا ہے، چنانچہ یہ عبارت ہوگئی ہے، "دیگر بطرف ابوالبرکات کہ فسادے در اعتقادش بنسبت

ایک دن علاء الدولہ فرامرز نے خیام سے پوچھا کہ ابوالبرکات نے ابوعلی سینا پر جو اعتراضات کئے ہیں اُن کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے، خیام نے چڑھ کر کہا کہ ابوالبرکات نے ابن سینا کی بات نہیں سمجھی، اور اس کا یہ مرتبہ بھی نہیں کہ وہ اُس کو سمجھ سکے، پھر وہ اعتراض کیا کرسکتا ہے، علاء الدولہ نے برہم ہوکر کہا کیا ابوعلی سینا سے بڑھکر کسی کا علم وفہم ہونا محال ہے؟ خیام نے کہا ہاں محال ہے، علاء الدولہ نے کہا لیکن دوسرے کی یہ رائے نہیں ہے، تم کہتے ہو کہ ابوالبرکات کا یہ رتبہ نہیں کہ وہ ابوعلی سینا کا کلام سمجھے، اور اس پر اعتراض کرے، لیکن میرا یہ غلام کہتا ہے کہ ابوالبرکات کو ابن سینا کے کلام سمجھنے اور اس پر اعتراض کرنے اور اسکی تحقیقات پر مزید اضافہ کرنے کا پایہ حاصل ہے، ایسی بات کہو جس سے تمہارا یہ دعویٰ ایک غلام کے دعویٰ سے تو بہتر ہو، حکیم کا فرض ہے کہ وہ جو بات کہے، وہ دلیل و برہان سے کہے، محض سخن طرازی نہ ہو، خیام نے اس کے اس طعن وطنز کا کوئی جواب نہ دیا، (بیہقی، شہرزوری، درۃ الاخبار مطبوعہ لاہور)

اس حکایت سے اندازہ ہوگا کہ خیام ابوعلی سینا سے کس درجہ متاثر تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ رسائل میں "فاضل المتاخرین" سے ابوعلی سینا کو مراد لیا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اُس نے اس پر جائز نکتہ چینی نہیں کی ہے، چنانچہ آگے جیسا آئے گا،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳) باادب وسے" (ص۸۵ لاہور) اس مطبوعہ نسخہ کے محشی نے بیہقی کے اصل متن عربی سے اس کی تصحیح کی ہے، کہ اصل میں یہ ہے وکان یذبُّ عن رای الحکیم یعنی حکیم کی رائے پر اعتراضات کا جواب دیتا تھا، اور شہرزوری کے پیش نظر قلمی نسخہ میں ہے، یردعن رای ابی البرکات

اُس سے کہین کہین اختلاف بھی کیا ہے، مگر بہرحال خیام، ابوعلی سینا کے خیالات سے متاثر تھا، اور اس سے قیاس ہوتا ہے، کہ اس نے فلسفہ کا استفادہ ابوعلی سینا کے تلامذہ سے کیا تھا، اس وقت غزنین مین غزنوی سلاطین اور بلخ وبخارا مین ایلک خانی بادشاہ تھے، یہ دونون علم وفن کے قدردان تھے، ابوعلی سینا نے آل سامان کے دور مین جبکا دارالحکومت بخارا تھا، اپنا فلسفہ پھیلایا تھا، اس لئے ہرات، بلخ، اور بخارا مین ابوعلی سینا کے تلامذہ موجود تھے، ابوریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کا آخری زمانہ غزنین مین گذرا، ادھر اصفہان وہمدان ورے مین بھی بوعلی سینا کے اثرات تھے، جہان اس نے وزارتین اور امارتین کی تھین، اور مختلف زمانون مین قیام کیا تھا،

ابوعلی سینا کے مشہور تلامذہ مین جو لوگ ایسے ہین، جنسے خیام کی ملاقات ہوسکتی ہے، وہ حسب ذیل دو بزرگوار ہین،

۱-حکیم ابومنصور حسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ یا سنہ ۴۵۰ھ[1] اگر پہلی تاریخ وفات صحیح ہو تو خیام کا اس سے استفادہ کیا، ملاقات بھی ناممکن ہے، البتہ اگر دوسری تاریخ وفات درست ہے تو اس نظریہ کی صحت کے لیے تاریخ مین گنجایش پیدا ہوسکتی ہے،

۲-بہمنیار آذربائیجانی المتوفی سنہ ۴۵۸ھ،

---

[1] اس موقع کی عبارت تواریخ حکما مین مختلف ہے، تتمہ مین اُس کی وفات کا سال سنہ ۴۴۰ھ ہے، (یعنی ابوعلی سینا کے بارہ برس بعد) اور درۃ الاخبار مین ابوعلی سینا (المتوفی سنہ ۴۲۸ھ) کے بائیس برس بعد لکھا ہے (یعنی سنہ ۴۵۰ھ مین) (یہان پر درۃ الاخبار کے محشی سے ابومنصور کے بجائے بہمنیار کا نام غلطی سے لکھ گیا ہے، دیکھو کتاب مذکور ص ۱۷ حاشیہ۲) اور شہرزوری مین ہے، ص ۱۱ "ابوعلی سینا کے بائیس برس بعد سنہ ۴۵۰ھ مین" لیکن یہ دونون باتین یعنی

خیام کا معاصر ابو العباس لوکری اسی بہمنیار کا شاگرد تھا، اور شہرزوری نے خیام اور ابو العباس لوکری کو باہم "قرین" کہا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ وہ بھی ممکن ہو کہ بہمنیار سے مستفید ہوا ہو، خصوصاً جبکہ سنین پوری طرح اجازت دیتے ہیں،



(بقیہ حاشیہ صـ۸۵) بائیس برس بعد اور سنہ ۴۴۴ھ ایک ساتھ درست نہیں ہو سکتیں، غالباً یہ سہو قلم ہے، بائیس برس اگر صحیح ہے تو سنہ ۴۵۰ھ ہونا چاہیے اور اگر بارہ برس صحیح ہے تو سنہ ۴۴۰ھ ہونا چاہیے، عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں (ص ۲۵۲) ابومنصور کی کتاب الکافی فی الموسیقی کے حوالہ سے اسکا نسب نامہ یوں نقل کیا ہے "ابومنصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ"

فضل و کمال

تمام تذکرے اس پر متفق ہیں کہ فلسفہ و حکمت میں ابو علی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا، بیہقی اور شہرزوری میں ہے،

وکان تلو ابی علی فی اجزاء علوم	علوم حکمت کی مختلف قسموں میں ابو علی کے
الحکمۃ........ واما	بعد وہی تھا...... لیکن فلسفہ،
اجزاء الحکمۃ من الریاضیات	ریاضیات اور معقولات تو وہ اُن میں
والمعقولات فکان ابن بجدتہا	یگانہ تھا،

قفطی نے (جس کی عبارت میرے خیال میں بعینہٖ عماد کاتب کی نقل ہے، جو خیام سے بہت قریب العہد تھا) باوجود خیام سے بدظن ہونے کے بالآخر یہ لکھا ہے:-

امام خراسان وعلامۃ الزمان	پیشوائے خراسان اور علامۂ زمان ....
...... وکان عدیم	.... علم نجوم اور
القرین فی علم النجوم والحکمۃ وبہ	فلسفہ میں خیام کا کوئی ہمسر نہ تھا، ان علوم
یضرب المثل فی ھذہ الانواع لو	میں اسکی مثال دیجاتی ہے، کاش اگر وہ غلطی

رزق العصمۃ، | سے محفوظ بھی رہ سکتا،

شہرزوری میں ہے،

اذا عُدَّ حکماء خراسان فھو	اور جب حکماے خراسان کا شمار کیا جاوے
ازخرھم بحرًا، واعلیٰ فھم قدرًا،	تو خیام ان میں بحرِ زخار اور سب سے بلند مرتبہ
واطو لھم فی الرّیاضیّات باعًا،	اور ریاضیات میں سب سے بڑا، اور
وامدّ ھم فی القیاسات الحسابیۃ	حسابیات میں سب سے بڑھ کر ہی،

انفاسًا[1]، (ص۲۶ نسخہ ندوہ)

فردوس التواریخ میں مولنا ابرقوہی (۸۰۸ھ) کہتے ہیں،

خیام وہو عمر بن ابراہیم خیام × × × × دراکثر علوم، خاصہ درعلم نجوم سرآمدۂ زمانِ خود بود"

(المظفریہ ص ۲۳۵)

مشہور شاعر و حکیم و فلسفی خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ اپنے حکیم و مہندس و فلسفی و ریاضی دان چچا کافی الدین عمر بن عثمان کی تعریف میں اسکو علم و فضل میں عمر خیام کا مثیل قرار دیتا ہے[2]،

زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمرِ عثمان،

ہم عمرِ خیامی و ہم عمرِ خطاب[3]

اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام کی وفات سے پچاس ساٹھ برس بعد تک اس کے فضل و کمال کی شہرت زندہ، اور ضرب المثل کی حیثیت رکھتی تھی،

---

[1] تعجب ہے کہ نزہۃ الارواح (تاریخ الحکما) شہرزوری کے یہ فقرے زوکووسکی کے اقتباس میں نہیں ہیں [2] ص۵ کلیات خاقانی، مطبوعہ نولکشور،

خیام کی یہ کیسی بدبختی ہے کہ وہ شرق میں تمام علوم حکمت میں سے سب سے زیادہ نجوم کا ماہر ماناگیا[1] اور مغرب میں وہ صرف ایک بادہ پرست شاعر ہو کر رہ گیا، حالانکہ یہ دونوں چیزیں اس کے اصلی مرتبہ سے فروتر ہیں، انتہا یہ ہے کہ عروضی سمرقندی جو اس کو اپنا استاد بھی کہتا ہے، وہ اس کو اپنی کتاب چہار مقالہ میں تین جگہ یاد کرتا ہے، اور ہر جگہ اسی منجم کی حیثیت سے، حالانکہ وہ خود لکھتا ہے، کہ امام عمر خیام کو علم نجوم سے ذرا بھی عقیدت نہ تھی، اور وہ اس کو بالکل لغو فن سمجھتا تھا، چنانچہ کہتا ہے:

"اگرچہ حکم حجۃ الحق عمر بدیدم، اما ندیدم او را در احکام نجوم ہیچ اعتقادے" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

مگر اس کے باوجود اس نے اس کے منجمانہ ہی کمالات کی دو تین مثالیں لکھی ہیں کہ ۵۰۸ھ کے جاڑوں میں سلطان (محمد بن ملک شاہ) نے عمر خیام کو کہلا بھیجا کہ ہمارے شکار کے لیے ایسا دن مقرر کرو کہ دو تین روز برف و باران نہ ہو، خیام نے دیکھ بھال کر ایسا دن مقرر کیا، اور خود ساعت دیکھکر سلطان کو سوار کیا، ابھی وہ سوار ہی ہوا تھا، کہ زور سے آواز ہوئی، اور ابر چھا گیا، برف و باران کا سامان نظر آیا، لوگ ہنسنے لگے، خیام نے بادشاہ سے کہا حضور مطمئن رہیں، مطلع ابھی صاف ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور چار پانچ روز تک مطلق ابر و باد نہ ہوا، (چہار مقالہ، ص ۶۳، گب)

خیام کے احکام نجومی کی ایسی شہرت تھی، کہ لوگ اس کی مثالیں دیتے تھے، سلطان محمد بن ملک شاہ جس وقت سیف الدولہ صدقہ امیر عرب (عراق) سے ۵۰۱ھ میں لڑنے کیلئے

[1] واقعۂ جنگ کی تفصیل اور سیف الدولہ امیر صدقہ کے حالات کیلئے دیکھو ابن اثیر جلد عاشر حوادث ۵۰۱ھ

جانا چاہتا تھا، درباری منجم اس وقت کو حصول مقصد کے لیے مناسب نہین سمجھتے تھے اور اس لیے ساعت کی تعیین کی ہمت نہین کرتے تھے لیکن ایک بنے ہوئے جاہل غزنوی منجم نے ساعت مقرر کی، سلطان اُس وقت گیا اور کامیاب ہوا اور وہ غزنوی منجم انعام و اکرام سے مالامال کیا گیا، ساتھ ہی درباری نجمون پر بادشاہ نہایت غضبناک ہوا کہ وہ اسکی طرح ایک معمولی سا مسئلہ حل نہ کر سکے، سب نے مل کر عرض کی کہ اس غزنوی نے اصول نجوم کے تمامتر برخلاف ساعت مقرر کی، اگر سلطان کو یقین نہ آئے تو

"بنویسند بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید"[1]

طب مین بھی اس کا پایہ بلند تھا،—

"در طب دستے عظیم داشتے و ابن مجدہ آن بودے، و صرف عمر در مطالعۂ آن کردے"[2]

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ ملک شاہ کے دربار کا وہ طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کا لڑکا سنجر جو ۴۷۹ھ مین پیدا ہوا تھا اس کو بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، اس کا علاج اس نے کیا تھا، گو خود حکیم خیام کو اس کے بچنے کی امید نہ تھی، مگر وہ اچھا ہو گیا،[3] اور جیا، اور سب بھائیون سے زیادہ حکومت کی،

معلوم ہوتا ہے کہ خیام کا ابتدائی تعلق امراء و سلاطین سے اسی طب کے ذریعہ سے ہوا ہے، کیونکہ وہ اپنی ابتدائی تصنیف "جبر و مقابلہ" کے دیباچہ مین اس پر افسوس کرتا ہے، کہ "ذلیل بدنی اغراض کے علاوہ لوگ علم و فن کے قدردان نہین"[4]، ان "بدنی اغراض" سے علم طب کے

---

[1] چہار مقالہ ص۶۵ گب، [2] دُرّۃ الاخبار، لاہور ص۹، [3] بیہقی و شہرزوری [4] مقدمۂ جبر و مقابلۂ خیام ص۲ پیرس،

سوا اور کیا مراد ہو سکتا ہے،

عقلیات کے علاوہ علوم نقلی مین بھی اس کا پایہ بلند تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان عالماً باللغة والفقه والتواریخ — وہ لغت، فقہ اور تاریخ کا عالم تھا،

قرأت ایک ایسا علم ہے، جس سے خاص ہی خاص لوگون کو دلچسپی ہو سکتی ہے، اور یہ قیاس مین بھی نہین آسکتا کہ ایک خشک ریاضی دان اور فلسفی کو اس سے کیا تعلق ہو سکتا ہے، تاہم وہ اس مین بھی ید طولی رکھتا تھا،

خواجہ نظام الملک کا بھتیجا عبد الرزاق ایک ملا صفت فقیہ تھا، گو وزارت پانے کے بعد کہتے ہین، کہ "تر دامن" رہتا تھا، مگر بہرحال اسکی مجلس علماے نقل و روایت سے آراستہ رہتی تھی، شہاب الاسلام اس کا لقب تھا، ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک وہ سلطان سنجر سلجوقی کا وزیر رہا، اور ۵۱۵ھ مین مرا، اسکی مجلس مین ایک دن کسی آیت کے اختلاف قرأت کی بحث چھڑی ہوئی تھی، وہ اور امام القرا ابوالحسن غزال[۲] دونون گفتگو کر رہے تھے، اتنے مین حکیم خیام آپڑا، دونون نے کہا کہ واقف کار آگیا، "علی الخبیر سقطنا" مسئلہ اسکے سامنے پیش ہوا، خیام نے قاریون کے اختلافات کو اور ہر ایک کی علت کو بیان کیا، اور قرأت شواذ یعنی قرآن پاک

---

[۱] عبد الرزاق کا مختصر حال زبدة النصرہ للبنداری ص ۲۴۴ مصر، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ ج ۱۰ ص ۱۹۴ نیز ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر ص ۴۷ مین بحوالہ حبیب السیر مذکور ہے،

[۲] ابوالحسن (علی بن احمد بن محمد) غزال نیشاپوری کا مختصر حال اس کے معاصر عبد الغافر نے سیاق مین لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا (جلد ۵ صفحہ ۱۰۴) مین حرف بحرف نقل کیا ہے، یہ اپنے وقت کا مشہور نحوی اور قاری تھا، زہد و تصوف مین بھی ممتاز تھا، امرا کے دربارون مین کم جاتا تھا، نحو و قرأت مین اس کی مفید تصنیفات ہین، شعبان ۵۱۶ھ [illegible]

کی آیتون کی غیر معروف قرأتین اور اُن کی علتین ذکر کین، اور پھر اُن تمام مختلف پہلوؤن مین سے ایک کو ترجیح دی، قاری ابوالحسن غزال اس کی ان قاریانہ تحقیقات کو سنکر دنگ رہگئے اور فرمایا "خدا علما مین تمھارے جیسا اور پیدا کرے، مجھے قاریون کی نسبت بھی یہ گمان نہ تھا کہ ان مین سے کوئی اتنے معلومات رکھتا ہوگا چہ جائیکہ حکما سے یہ امید رکھنا"[۱]

تفسیر اس کے دائرہ کی چیز نہ تھی، مگر شہرزوری نے قاضی عبدالرشید بن نصر کے حوالہ سے لکھا ہے، کہ مرو کے حمام مین اتفاقاً ایک دفعہ خیام سے اس کی ملاقات ہوئی، تو اس نے اس سے معوذتین (سورۂ ناس اور سورۂ فلق) کا مطلب پوچھا، اور سورۂ ناس مین بعض الفاظ کی تکرار کی وجہ دریافت کی، اس نے وہین اپنے معلومات کا دریا بہانا شروع کر دیا، قاضی صاحب کا بیان ہے کہ اس نے اس تفصیل سے ان سورتون کی تفسیر بیان کی کہ اس کی وہ تقریر اگر قلم بند کر لیجاتی تو ایک کتاب ہو جاتی، اس کے بعد کہتا ہے،

مع انه لم یمتط غارب فهما	حالانکہ یہ فن وہ ہو کہ خیام اسکی پشت پر سوار
ظنك بعلم قد اتعب نفسه	نہین ہوا، تو اس علم کی نسبت قیاس کرو
فیه[۲] (شہرزوری ص ۲۶)	جسکی طلب و تکمیل مین اُس نے اپنی جان کو

یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے،

اردو کے ایک لائق مصنف[۳] نے اخبار العلما (یا اخبار الحکما) قفطی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام یونانی زبان جانتا تھا، یہ صریح غلط فہمی ہے

---

[۱] بیہقی و شہرزوری [۲] تعجب ہے کہ ژوکوفسکی کے اقتباس مین یہ واقعہ بھی متروک ہے، شاید اس کا نسخہ ناقص ہوگا، [۳] نظام الملک طوسی ص ۴۹۸، نامی پریس کانپور،

قفطی کی عبارت یہ ہے، "یُعَلِّمُ علمَ یونان" (وہ یونان کا علم سکھاتا تھا) اور اگر یعلمُ کو مزید کے بجائے مجرّد یعنی یعَلَمُ پڑھو تو معنی یہ ہونگے کہ "خیام یونان کا علم جانتا ہے" بہرحال "علمِ یونان" سے مقصود یونان کا فلسفہ ہے نہ کہ "یونان کی زبان"

ریاضیاتِ ہند سے واقفیت گو کسی تذکرہ نگار نے نہین لکھا، مگر اس کے جبر و مقابلہ کے ایک فقرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی، وہ کہتا ہے کہ "اہل ہند کو چند ایسے طریقے معمولی استقرا سے معلوم ہوئے ہین، جنسے مربع اور مکعب کا ضلع آسانی سے نکال لیتے ہین" پھر کہتا ہے کہ مین نے ان طریقون کی صحت پر ایک کتاب لکھی ہے[1]،

ادب و انشاء آخری چیز اس کی ادب و شاعری ہے، اس کے تمام رسائل عربی مین ہین اس وقت تک متاخرین کی طرح فلسفی مصنفین نے چیستان نویسی کو اپنا کمال نہین سمجھا تھا، اسلئی کی نثر مین ایک حد تک زور ہے، رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ سے بھی اس کے زورِ انشا کا اظہار ہوتا ہے،

اس کے عربی ادب کے ذوق کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ ابوالحسن بیہقی اپنے باپ کے ساتھ ۵۰۷ھ (یا ۵۰۵ھ) مین اس کے پاس گیا تھا، تو اس سے امتحاناً ریاضیات کے چند سوالون کے ساتھ حماسہ کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا تھا صحیح جواب سنکر اس نے کہا ع

شنشنۃ اعرفھا من اخزم

یہ ایک قسم کی عربی کی ضرب المثل ہے، جسکا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی کے فضل و

---

[1] رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ص۹ [2] بیہقی دشہرزوری، و فردوس التواریخ،

کمال کو جان کر بیٹے کی لیاقت ظاہر ہے، الولد سرٌ لابیہ،

شاعری | عربی و فارسی دونون زبانون مین شاعری کرتا تھا، اسکی فارسی کا کیا کہنا، مگر اس کی عربی شاعری کی زبان اس کے رتبہ سے فروتر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایرانی کو عربی کپڑے پہنا کر عرب بنانے کی کوشش کیگئی ہے،

عماد اصفہانی نے اپنی خریدۃ القصر مین ادیب و شاعر ہونے کی حیثیت سے اس کو جگہ دی ہے، اس کتاب مین عماد نے ان ادیبون اور شاعرون کے تذکرے لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے ۵۹۰ھ تک مرے ہین، انھین مین ایک خیام ہے، چنانچہ عماد نے جیسا کہ قفطی مین ہے، اسکی نسبت لکھا ہے، "ولہ شعرٌ طائرٌ" یعنی اس کے اشعار کو پرپرواز حاصل تھا،

حافظہ | اس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان مین ایک دفعہ ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی، اور یاد کرلی، اور نیشاپور آ کر لکھوادی، اور جب اصل سے مقابلہ کیا گیا، تو کچھ بڑا فرق نہ نکلا،[1]

---

[1] شہرزوری صہ ۲۶ و بیہقی،

خیّام ابو طاہر کی تربیت مین

خیّام نے تحصیل کمال کے بعد، درس و تدریس کے بجاے، غالبًا تحریر و تصنیف کا کام اپنے لیے پسند کیا، اُس کا دماغ زیادہ تر ریاضیات کے لیے موزون تھا، اور ریاضیات مین بھی مساحت، جبر و مقابلہ اور اقلیدس کیطرف اُس کا میلان تھا، چنانچہ اس نے ان مین سے ہر بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا ہے، جسمین اس فن کے مشکلات کو حل کیا، اور مسائل کی نئی نئی صورتین نکالین، اور ان کو ثابت کیا ہے،

اس کی کتاب جبر و مقابلہ میری تحقیق مین اس کی ابتدائی تصنیفات مین ہے، اس مین اس نے جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اپنی ایک کتاب "البرہان علی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات" کا حوالہ دیا ہے (ص ۹ پیرس) اس سے معلوم ہوا کہ رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اس نے اپنا یہ رسالہ لکھا تھا، جس کی نسبت وہ دعوی کرتا ہے کہ اس مین ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہین، جو ہنوز دریافت نہین ہوئے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس کتاب کی کوئی قدر نہین ہوئی، یہی سبب ہے کہ وہ اپنی دوسری تالیف جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین زمانہ کی ناقدردانی اور کس مپرسی کی شکایت کرتا ہے، اور لکھتا ہے کہ

نجوم وطب کے علاوہ کسی عقلی علم وفن کی قدر اس زمانہ مین نہین،

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین لکھتا ہے،

ولم اتمكن من التجرد لتحصيل هذا
الجبر والمواظبة على الفكر فيه
لاعتراض ما كان يعوقني عنه
من صروف الزمان، فانا قد
منينا بانقراض اهل العلم
الا عصابة قليلي العدد كثيري
المحن فهمهم افتراص اعتراض
غفلات الزمان ليتفرغوا فى
اثنائها الى تحقيق واتقان علم،
واكثر المتشبهين بالحكماء فى
زماننا هذا يلبسون الحق
بالباطل، ولا يتجاوزون حد
التدليس والترائي بالمعرفة
ولا ينفقون القدر الذى
يعرفونه من العلوم الا فى

(الجبر والمقابلہ ص ۲)

اور مین اس فن کی تحقیق اور اس مین مسلسل
غور وفکر کا وقت ایک مدت تک اس لیے
نہ پاسکا، کہ زمانہ کی گردشین مجھ اس سے روکے
تھین، اور اہل علم کے مٹ جانے کی مصیبت
مین ہم مبتلا تھے، کچھ تھوڑے اہل علم جو باقی
ہین، وہ زیادہ تکلیف مین گرفتار ہین اس لیے
زمانہ کی غفلتون کے سبب سے وہ تحقیق کا وقت
نہین نکال سکے، اور آجکل حکماء کے جو نقال
لوگ موجود ہین، وہ حق کو باطل کیساتھ ملا دیتے
ہین، اور فریب اور علم کی نمایش کی حد سے
آگے نہین بڑھے ہین اور جس قدر اُن
کو معلوم بھی ہے، اس کی بھی مانگ نہین
ہے، لیکن چند بدنی پست اغراض کے
لیے،

اس سے عیان ہے، کہ یہ کتاب اُس عہد کے درمیان لکھی گئی، جب وہ ہنوز کوئی اپنا مربی و سرپرست نہ پاسکا تھا، اور سلجوقیون نے علوم عقلیہ کے واقفکارون کی سرپرستی نہین شروع کی تھی کیا یہ الفاظ اُس قلم سے نکل سکتے تھے جو وصایا اور سرگذشت کی داستان کے مطابق، ہندسہ و ہیئت کی طلب و تعلیم سے پہلے ہی بارہ سو اشرفی کا سالانہ وظیفہ، نظام الملک کی طرف سے نیشاپور مین پاتا ہو،

جن بدنی اغراض کے علوم کی طرف اُس نے اشارہ کیا ہے کہ اُن کی کچھ قدر ہے، وہ علم طب اور نجوم ہین، سلاطین بیماری و صحت کے لیے طبیب اور صلح و جنگ اور آمد و رفت کی تاریخ سعید کی تعیین کے لیے منجم اپنے دربارون مین رکھتے تھے،

اس کے بعد وہ کسی قاضی القضاۃ ابو طاہر کا ذکر کرتا ہے،

ولما منّ الله تعالی علیّ بالانقطاع الی	اور جب خدا نے مجھپر مہربانی فرماکر مجھکو اپنے
جناب سیدنا الاجل الاوحد	بزرگ و یکتا قاضی القضاۃ امام ابو طاہر (خدا
قاضی القضاۃ الامام السید ابی	ان کی بلندی کو قائم رکھے اور ان کے حاسدون
طاهر ادام الله علاءه وکبت	اور دشمنون کو نگونسار کرے) کے پاس ہمہ
حسدته واعداءه بعد الیاس	وقت رہنے کا موقع عنایت کیا، جبکہ انکے مانند
من مشاهدة کامل مثله فی کل	کسی ایسے کے جو ہر علمی و عملی فضیلت مین
فضیلة عملیة ونظریة وجمع	کامل، اور علوم مین ماہر، اور اعمال مین بہتر
بین انفاذ فی العلوم وتثبت	اور اپنے ابنائے جنس مین سے ہر ایک کی

في الاعمال وطلب الخير لكل واحد
من ذوى جنسه، فانشرح بمشاهدته
صدري، وارتفع بمصاحبته
ذكري، وعظم بالاقتباس من انواره
امري، واشتد بآلائه ونعمه
ازري، فلم اجد بدًّا من ان انحو
نحو تلافي ما فوتتنيه ريب الزمان
من تلخيص ما تحقق من لباب
المعاني الحكمية تقربًا الى مجلسه
الرفيع، (ص۳)

خیر خواہی مین مستعد ہو پانے سے مایوسی ہو چکی
تھی تو انکی ملاقات سے میرا دل کھل گیا اور
انکی صحبت سے میری شہرت بلند ہو گئی اور
انکے نور سے استفادہ کرنے سے میری حیثیت
بڑھ گئی، اور انکے احسانات و انعامات سے
میری پیٹھ مضبوط ہو گئی تو پھر مجھے اسکی
تلافی سے جس سے حوادث زمانہ نے ابتک
محروم رکھا تھا یعنی مسائل حکمت کی تحقیق سے
کوئی چارہ نہین رہا، یہ اس لیے تاکہ اسکے ذریعہ
ان کی بلند مجلس کی قربت حاصل ہو،

کیا یہ عبارت الپ ارسلان و ملک شاہ و نظام الملک کے وظیفہ خوار کے قلم سے نکل سکتی ہے اور ابو طاہر نامی کسی گمنام کا نام ان سلاطین اور نامور وزرا ے سلجوق کی جگہ پا سکتا تھا، اس سے ظاہر ہے کہ اسکی یہ کتاب سلجوقی دربار مین آنے سے پہلے کی تصنیف ہے، اور وہ اس وقت ابو طاہر نامی کسی قاضی القضاۃ کی تربیت مین تھا،

ابو طاہر کون ہین؟ ان خوش قسمت قاضی القضاۃ ابو طاہر کی تلاش و جستجو مین ہم نے تاریخ و رجال کی تمام متداول کتابین چھان ڈالین، مگر اس عہد مین ایسا ابو طاہر جو ۴۴۸ھ (خیام کے سال پیدائش) اور ۴۶۷ھ (سلجوقی رصد خانہ مین آنے) کے درمیان نمایان ہو، اور علم و فضل کیساتھ

انعام واکرام اور عطا و بخشش کی بھی اہلیت رکھتا ہو، نہین ملا، وفیاتِ ابن خلکان، فوات الوفیات ابن شاکر کتبی، انسابِ سمعانی، معجم الادبا، یاقوت، طبقات الشافعیہ سبکی، طبقات الحنفیہ ابن قطلوبغا، تاریخ زبدۃ النصرۃ، راحۃ الصدور، تاریخ ابن اثیر سب کچھ دیکھا، اور پڑھا، مگر مقصود کا پتہ نہ لگا، مگر اتفاق سے ابن اثیر کے ایک گوشہ مین ایک ممتاز سمرقندی ابو طاہر کا پتہ چلتا ہے، اور سبکی مین بھی وہ نام ملتا ہے اور وہ دولتمند، صاحبِ جاہ، اور صاحبِ علم بھی نظر آتے ہین، اور اُن کا تعلق ایلک خانی شمس الملک خاقانِ سمرقند و بخارا کے دربار سے بھی معلوم ہوتا ہے، اور بعد کو سلجوقی سلاطین سے بھی اُن کے تعلقات قائم ہوتے ہین،

اس نشان کے بعد یقین سا ہوتا ہے، کہ خیام کا یہ خوش قسمت ممدوح یہی ابو طاہر ہوگا خیام کی مذکورۂ بالا عبارت سے عیان ہے کہ اس وقت تک وہ سلاطین کے دربارون تک نہین پہنچا تھا انھین قاضی ابو طاہر کے ذریعہ اس کا نام چمکا، اور اسکی شہرت کا آغاز ہوا، یہ خیال میرے اس نظریہ کے بالکل مطابق ہوجاتا ہے، کہ ۴۶۷ھ یعنی رصدخانۂ ملک شاہی کے تعلق سے پہلے وہ ترکستان مین تھا، اور وہین سے اس کی شہرت کا آفتاب طلوع ہوا، اور اسی مغالطہ کے سبب سے غالباً بعضون نے اس کو ترکستان کے شہرون سے نسبت دی ہے، اور بلخ وغیرہ کا باشندہ بتایا ہے، بہرحال ترکستان مین وہ پہلے ابو طاہر سے روشناس ہوا، اور شاید ابو طاہر ہی کے ذریعہ سے شمس الملک خاقانِ بخارا تک پہنچا، اور یہی وہ زمانہ ہے، جب شمس الملک اپنی قدرشناسی سے خیام کو اپنے تخت پر بٹھاتا تھا، جیسا کہ آگے آئے گا،

ابو طاہر کے نام سے اس عہد مین ابو طاہر خاتونی (ملک شاہ سلجوقی کی بیگم ترکان خاتون

کا کارپرداز) اور ابوطاہر قسمی المتوفی (۵۱۶ھ) وزیر سلطان سنجر کے نام ملتے ہین، مگر ان مین سے کوئی قاضی القضاۃ کی حیثیت نہین رکھتا تھا، علاوہ ازین پہلے نام کی نسبت یہ ہے کہ جب خیام خود ملک شاہ کے دربار سے وابستہ تھا، تو ترکان خاتون کے ایک کارپرداز کو یہ عزّت کیون دیتا، اور آخری نام بہت متاخر ہے، دوسرے وہ سلطان سنجر کا وزیر تھا، اور معلوم ہی سنجر سے خیام کو لطف نہ تھا، اور یہ ابوطاہر قسمی چند ماہ سے زیادہ وزیر بھی نہ رہا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ اواخر کا زمانہ خیام کے انحطاطِ قویٰ، عدمِ جوش، اور لاادریت کا تھا، جو رسالہ جبر کے جذبات کے سراسر خلاف ہے، جسمین قدم قدم پر اس کے جوشِ شباب، شوقِ تحقیق اور نوجوانی کی امنگون کا نظّارہ نمایان ہوتا ہے[1]، اور پھر یہ دونون ابوطاہر ایسے لائق و فائق و قدردان بھی نہ تھے کہ اسی اہم کتاب اُن کی ایسی بلند علمی تعریفون کے ساتھ اُن کی طرف منسوب کیجاسکی، اس لئے لازماً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیام کی یہ کتاب سلجوقی سلاطین و وزراء کے تعلق سے پہلے کی ہے،

ابوطاہر ساری سمرقندی

ظنِ غالب ہی کہ قاضی القضاۃ ابوطاہر سے خیام کی مراد امام ابوطاہر ساری سمرقندی شافعی سے ہے، یہ اصل مین مازندران کے ایک مقام ساریہ (دیکھو انساب سمعانی) کے رہنے والے تھے، مگر ولادت اصفہان مین ہوئی، اور پرورش، نشوونما، تعلیم و تربیت سمرقند

---

[1] جرمن مستشرق روزن نے اپنے دیباچۂ رباعیاتِ خیام مطبوعۂ برلن صفحہ ۶ مین یہ فرض کیا ہے کہ خیام نے یہ کتاب ملک شاہ کی وفات اور زیج کی بربادی (؟) کے بعد لکھی ہی، "گویا رسالہ جبر و مقابلہ خود در اوراہین اوقات پژمردگی تالیف کردہ" لیکن یہ فرض بہت سے مشکلات کا باعث ہے، جن مین سے سب سے اہم یہ ہے کہ اس وقت یہ قاضی ابوطاہر کون ہوسکتا ہے جس کے نام سلطان سلجوقی اور وزراے عہد کی موجودگی و تعلقات کے باوجود ایسی اہم کتاب موسوم کی جاسکی، اس لیے یہ کتاب اس پژمردگی کے عہد مین نہین لکھی گئی ہے جو خاتمۂ عمر مین ہوتی ہے، بلکہ اس پژمردگی کی حالت مین لکھی گئی ہی جو اوائلِ عمر مین کسی مناسب ماحول کی تلاش مین پیش آتی ہی،

مین پائی تھی، اور وہان کے رئیس شافعیہ ہوگئے تھے، فقہ وحدیث کے عالم تھے، (سبکی) اور دولتمند بھی تھے، (ابن اثیر) عبدالرحمن بن احمد نام تھا، تاریخ ولادت سنہ ۴۰۲ھ کے بعد اور وفات کا سال سنہ ۴۸۴ھ ہے، سبکی مین ہے،

عبد الرحمن بن احمد بن علك	عبدالرحمن بن احمد بن علک ابو طاہر ساری
ابو طاهر الساري احد الائمة	اماموں مین سے ایک اصفہان مین
ولد باصفهان بعد اثنتين	سنہ ۴۰۲ھ کے بعد پیدا ہوئے، اور سمرقند
واربع مائة وحمل الى سمرقند	لیجائے گئے، وہین تعلیم پائی،..
تفقه بها...... (شیوخ کے نام	....
ہین) توفی سنة اربع وثمانين	...... سنہ ۴۸۴ھ مین بغداد
واربعمائة ببغداد، (طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۲۱)	مین وفات پائی،

صاحب علم ہونے کے ساتھ، یہ سمرقند کے بڑے صاحب ثروت لوگون مین تھے، سمرقند مین شمس الملک کے تخت پر اب احمد خان[1] تھا، اس کے چال چلن سے اہل ملک خوش نہ تھے چنانچہ سنہ ۴۸۲ھ مین یہی ابو طاہر سمرقند سے تجارت اور حج کا بہانہ کرکے نکلے، اور ملک شاہ کے پاس آکر اہل ملک کی طرف سے فریاد خواہ ہوئے، اور اس کو سمرقند کے لینے پر آمادہ کیا، ابن اثیر مین ہے،

وحضر الفقيه ابو طاهر بن علك	فقیہ ابو طاہر بن علک شافعی شکایت

[1] ان سلاطین کا تذکرہ آگے آتا ہے،

الشافعی عند السلطان شاکیاً وکان یخاف من احمد خان لکثرۃ مالہ..... فاجتمع بالسلطان وشکی الیہ واطمعہ فی البلاد، (ج ۱۰ ص ۱۳۱ ۴۸۲ھ)

لے کر آئے اور وہ احمد خان سے ڈرتے تھے کہ اُن کی دولت بہت تھی،.... ...تو سلطان سے ملے اور اس کو ملک (ترکستان) کی فتح کی لالچ دی،

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے، کہ ترکستان مین قاضی موصوف کی عزت کیا تھی، سلجوقی ملوک و سلاطین و امرا و وزرا مین اُن کا یہ پایہ تھا کہ جب ۴۸۴ھ مین انھون نے وفات پائی، تو تمام امرا و وزرا پیادہ جنازہ کے ساتھ تھے، اور نظام الملک گو اپنے ضعف (پیری) کی وجہ سے سوار تھا، مگر غم کی شدت سے اس پر گریہ طاری تھا، ابن اثیر مین ہے،

وفیہا (۴۸۴ھ) فی شوال توفی ابو طاہر عبد الرحمان بن محمد بن علک الفقیہ الشافعی وھو من رؤساء الفقہاء الشافعیۃ وھو الذی تقدم ذکرہ فی فتح سمرقند ومشی ارباب الدولۃ السلطانیۃ کلہم فی جنازتہ الا نظام الملک فانہ اعتذر بعلو السن واکثر البکاء علیہ۔
(ج ۱۰ ص ۱۳۵)

اور اس سال (۴۸۴ھ) شوال مین ابو طاہر عبد الرحمن بن محمد بن علک فقیہ شافعی نے انتقال کیا، وہ شافعی علمار کے سرداروں مین تھے یہ وہی ہین جنکا ذکر سمرقند کی فتح کے سلسلہ مین آیا ہے، تمام ارکان سلطنت اُن کے جنازہ مین پیادہ چلے، صرف نظام الملک اپنے بڑھاپے کے عذر کے سبب سے سوار تھا، وہ اُن کی وفات پر بہت رویا،

اس جاہ وعزت اور علم و دولت کا آدمی بے شک اس کا مستحق ہوسکتا تھا کہ خیام اسکو اپنا ممدوح بنائے، اور اسکی تربیت اور صحبت مین کچھ دن گذارے، اور اپنی دوسری کتاب اسکو نذر کر سکے، ابوطاہر کی ولادت سنہ ۴۳۲ھ کے بعد ہی ہوئی تھی، جس کے معنی یہ ہین کہ وہ خیام کے ہم عمر بھی تھے، خیام جیسے نقاد نے اُن کے علم و فضل اور اخلاق کی جو تعریف کی ہے، اس سے اُنکی عظمت کا حال معلوم ہوتا ہے، یہ غالباً ترکستان مین ایلک خانی سلطنت کے قاضی القضاۃ تھے یا خیام نے اعزازی طور سے قاضی القضاۃ کہدیا ہے،

اگر میری یہ تلاش صحیح ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ پہلی تصنیف کی ناکامی کے بعد اس نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ابوطاہر سمرقندی کا دامن پکڑا، اور موصوف نے اسکی پوری قدردانی کی، اور انھین نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان تک پہنچایا، اور اس کی آیندہ ترقی کا راستہ صاف کیا، اس لحاظ سے امام ابوطاہر کا خیام پر بہت بڑا احسان ہے، اور وہ سب کچھ جو نظام الملک کی عنایات کیطرف منسوب ہے، قاضی ابوطاہر کی جانب منسوب ہوجائیگا،

خیام ترکستان کے ایلک خانی دربار مین

خیام کی طلب علم سے فراغت کا سال میرے قیاس مین ۴۶۰ھ کے قریب تھا، اور اس وقت گو سلجوقی حکومت کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ چکا تھا، مگر علوم دینیہ کے سوا علوم عقلی کی پرسش اس کے دربار مین ہنوز نہ تھی، اس لیے عمر خیام جیسے فلسفی کے لیے غزنی و بخارا ہی کی سلطنتیں قدردان ہو سکتی تھین، جہان اس سے چالیس پچاس برس پہلے کبھی ابو علی سینا، ابن مسکویہ اور ابوریحان بیرونی وغیرہ نے اپنے فضل و کمال کی مسندین بچھائی تھین،

اوپر یہ اشارہ گذر چکا ہے کہ خیام اپنے جوہر کے خریدار کی تلاش مین غالبًا ترکستان آیا اور قاضی ابو طاہر سمرقندی سے روشناس ہوا، جنھون نے اسکی قدردانی کی، اور اس نے اُنکے نام سے بعض کتابین لکھین، قاضی ابو طاہر کو ترکستان کی حکومت مین جو اثر و رسوخ تھا اس کے ذریعہ خیام کو شمس الملک خاقان بخارا کے دربار مین پہنچنے مین دقت نہ ہوئی ہوگی، چنانچہ بخارا مین جہان اس وقت ایلک[1] خانی خاندان کا فرمانروا خاقان شمس الملک حکمران تھا، پہنچا، خاقان نے اس کے علم و فضل کی یہ قدردانی کی کہ وہ اُس کو اپنے ساتھ

---

[1] ان کے دوسرے نام خاقانیہ، ملوک خانیہ، اور آل افراسیاب بھی ہین،

تخت پر بٹھاتا تھا بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان.... والخاقان شمس	اور خاقان شمس الملوک بخارا مین
الملوك بخاری یعظمہ غایۃ	اُس کی بڑی تعظیم کرتا تھا، اور
التعظیم ویجلس الامام عمر	عمر خیام کو تخت پر اپنے ساتھ
معہ علی سریرہ،	بٹھاتا تھا،

نزہۃ الارواح شہرزوری کے فارسی ترجمہ[1] مین ہے،

"وخاقان شمس الملوک در بخارا غایت تعظیم او بجامی آورد و او بر تخت در پہلوے خود

می نشاند" (قلمی دار المصنفین)

اس خاقان کا نام بیہقی اور شہرزوری دونون نے شمس الملوک لکھا ہے، مگر صحیح نام شمس الملک ہے، کہ سیاسی تاریخون مین یہی مذکور ہے، یہ اُن ایلک خانی خواقین مین تھا جنکا دائرۂ حکومت کاشغر سے بخارا تک یعنی پورے ترکستان پر حاوی تھا، انھین نے سامانیون سے بخارا چھین لیا تھا، ان سے ایک طرف غزنوی اور دوسری طرف سلجوقی برسرِ صلح و جنگ رہتے تھے، انھین کے حملون کو روکنے کے لیے سلطان محمود غزنوی ۳۹۶ھ مین ہندوستان سے ترکستان کی جانب بھاگا تھا، اور آخر سلطان محمود نے ان سے رشتۂ ازدواج قائم کرکے صلح کر لی تھی، پھر ملک شاہ سلجوقی نے بھی ان سے رشتہ قائم کیا، ملک شاہ کی سب سے

[1] اس کتاب کا ایک ناقص الطرفین نسخہ دار المصنفین کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسمین خیام اور اس کے معاصرین کے تراجم موجود ہین۔

چہیتی اور قابو یافتہ بیوی ترکان خاتون اسی خاندان کی تھی،

افسوس ہے کہ اس خاندان کی کوئی پوری تاریخ نہیں ملتی[۱]، ان کی صرف ایک تاریخ ترکستان شرف الزمان مجد الدین محمد بن عدنان سرخکتی نے لکھی تھی، مگر وہ ناپید ہے، یہ مجد الدین اس نورالدین عوفی کا ماموں ہے[۲] جس کی لباب الالباب (تذکرہ) اور جوامع الحکایات (الموجود سنہ ۶۳۰ھ) تالیف ہے، ابن اثیر اور ابن خلدون کو سامنے رکھکر شروع سے شمس الملک تک اس خاندان کے سلاطین کی حسب ذیل فہرست بڑی مشکلوں سے تیار کی ہے، یہ پیش نظر رہے کہ ان سلاطین کے دوہرے نام ہوتے تھے، ایک ترکی اور دوسرا اسلامی نام، بعض دفعہ خاندان کے مختلف افراد ایک ہی ساتھ مختلف ملکوں پر حکمرانی کرتے تھے، اس خاندان کا آغاز تاریخوں میں بغراخان اول سے سنہ ۳۸۰ھ میں ہوتا ہے، اور شمس الملک نویں نمبر پر آتا ہے،

۱- شہاب الدولہ بغراخان ہارون بن قراخان سلیمان، سنہ ۳۸۰ھ - سنہ ۳۸۳ھ

۲- شمس الدولہ ایلک خان نصر بن علی (معاصر سلطان محمود) سنہ ۳۸۳ھ - سنہ ۴۰۳ھ

۳- طغان خان بن علی، سنہ ۴۰۳ھ - سنہ ۴۰۸ھ

۴- شرف الدولہ ابوالمظفر ارسلان خان بن علی، سنہ ۴۰۸ھ - سنہ ۴۰۹ھ

۵- قدر خان یوسف بن بغراخان ہارون، سنہ ۴۰۹ھ - سنہ ۴۲۳ھ

۶- بغراخان ثانی بن قدر خان، سنہ ۴۲۳ھ - سنہ ۴۳۹ھ

---

[۱] ابن اثیر، ابن خلدون اور دوسرے مورخین نے ان کے منتشر واقعات غزنویہ اور سلجوقیہ کے تعلق سے لکھے ہیں، ابن خلدون نے ان کی تاریخ میں مستقل کتاب لکھنی چاہی تھی (ابن خلدون ج ۴ صفحہ ۲۹۵ مصر) مگر غالباً اسکو مہلت نہ ملسکی، بہرحال اس خاندان کے حالات کیلئے دیکھو (ابن اثیر ج ۹ صفحہ ۲۱۲ و ج ۱۰ صفحہ ۵۲ و صفحہ ۱۱۲ طبع بریل) [۲] حواشی چہار مقالہ صفحہ ۱۴۲ گب،

٧- ابراہیم بن قدرخان — سنہ ۴۳۹ھ

٨- عماد الدولہ ابوالمظفر طفغاج خان ابراہیم بن نصرایلک، سنہ ۴۳۹ھ - سنہ ۴۶۰ھ

٩- شمس الملک تکین نصر بن طفغاج خان ابراہیم، سنہ ۴۶۰ھ - سنہ ۴۷۲ھ

١٠- خضرخان بن طفغاج خان ابراہیم، سنہ ۴۷۲ھ - سنہ ۴۷۷ھ

١١- احمدخان بن خضرخان سنہ ۴۷۷ھ - سنہ ۴۸۸ھ

اس خاندان کا زمانہ سنہ ۳۸۰ھ سے سنہ ۶۰۹ھ تک ہے، کبھی یہ خودمختار رہا، اور کبھی غزنویہ، کبھی سلجوقیہ، کبھی قراخطائیہ اور کبھی خوارزمشاہیہ کا باج گذار، بلاساغون اور کاشغر اس کا مستقر تھا، بعد کو بخارا اس نے سامانیہ سے سنہ ۳۸۳ھ مین چھینا[1]، پھر نکل گیا، اور آخر سنہ ۳۸۹ھ مین پھر اس کو فتح کرکے ماوراء النہر مین سامانیہ کی حکومت ختم کردی، ان کی حکومت ماوراء النہر کا پایۂ تخت سمرقند تھا، اور بخارا اس کے ماتحت، سنہ ۴۶۰ھ مین طفغاج خان سریرآرا تھا، شمس الملک تکین اس کا بیٹا تھا، وہ اپنے باپ کی زندگی ہی مین عملاً فرمانروا تھا، (ابن اثیر ص ۲۱۲ ج ۹ بریل) سنہ ۴۶۰ھ مین طفغاج خان مرگیا، اور شمس الملک تخت نشین ہوا، سنہ ۴۷۲ھ مین شمس الملک نے وفات پائی اور اس کا بھائی خضرخان اسکا جانشین ہوا، شمس الملک نے الپ ارسلان سلجوقی کی لڑکی سے شادی کی تھی، اور خود اپنی چچازاد بہن ترکان خاتون کی شادی ملک شاہ سے کی،

(ابن اثیر حوادث سنہ ۳۸۳ھ و سنہ ۴۰۸ھ و سنہ ۴۳۵ھ و سنہ ۴۶۵ھ و سنہ ۴۸۸ھ)

شمس الملک ایک علم دوست بادشاہ تھا، چنانچہ عوفی نے جوامع الحکایات مین

[1] ابن اثیر ج ۹، ص ۷۰، حوادث سنہ ۳۸۳ھ۔

خصوصیت کیساتھ اسکی اس صفت کو ظاہر کیا ہے، اور یہ معلوم ہوچکا ہی کہ اس خاندان کا تنہا مورخ مجد الدین سمرقندی عوفی کا ماموں تھا، اور اس کی کتاب عوفی کے پیش نظر تھی، اس لیے اسکی شہادت نہایت قابل وثوق ہے، عوفی کہتا ہے،

"آوردہ اند کہ طمغاج[۱] خان بزرگ را پسری بود کہ او را شمس الملک گفتندے، وا و در کمال علم و عدل بودہ است، و ولایت ما وراء النہر در تصرف او بود، وقتے عزم کرد کہ زمستان بہ بخارا آید، و تا موسم بہار آنجا مقام کند،، (خاتمہ فصل مآثر ملوک و بادشاہان نسخہ خطیہ دار المصنفین)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الملک خود بھی صاحب علم تھا، اور اس لیے وہ خیام جیسے باکمال کا قدردان بھی ہو سکتا تھا، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہی کہ خاقان بخارا مین بھی اکثر رہا کرتا تھا، جہان اس نے خیام سے ملاقات کی تھی، اور اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

شمس الملک کا وہ عہد جب وہ خاقان ترکستان ہونے کی حیثیت سے خیام کی قدردانی کرتا ہوگا، اور بخارا مین تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا ہوگا، سنہ ۴۶۰ھ سے سنہ ۴۶۶ھ تک ہی ہوسکتا ہی کہ سنہ ۴۶۷ھ مین تو خیام ملک شاہی رصدخانہ سے متعلق ہوکر سلجوقیون کے دربار مین منتقل ہوگیا تھا،

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ شمس الملک اور ملک شاہ مین سسرالی تعلقات قائم تھے، اور ایک دوسرے کی ملاقات بھی تھی، اس بنا پر بہ آسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار تک پہنچنے مین خیام کو شمس الملک کے تعارف کی وساطت حاصل ہو سکتی تھی،

۱؎ طفغاج اور طمغاج نام کی دونون شکلین ملتی ہین، ابن اثیر مین شمس الملک کے باپ کا نام طفغاج لکھا ہی لیکن عوفی کی جوامع الحکایات کے پیش نظر نسخہ مین طمغاج ہی، عوفی کی دوسری کتاب لباب الالباب مین اسی سلسلہ کے ایک دوسرے بادشاہ کا جو بہت بعد مین ہوا ہی، طمغاج نام آیا ہے،

خیّام ملکشاہ سلجوقی کے دربار مین

اس وقت سلجوقی خاندان کا سلطان اعظم ملکشاہ سلجوقی فرمانروا تھا، جسکی سلطنت کا دائرہ کاشغر سے لیکر قسطنطنیہ کی دیوار تک پہنچتا تھا، اور اسکا وزیر نظام الملک طوسی تھا جسکی شہرت تفصیل و بیان سے مستغنی ہے، ملکشاہ ۴۴۷ھ مین پیدا ہوا ۴۶۵ھ مین ۱۹ برس کی عمر مین تخت نشین ہوا، اور ۴۸۵ھ مین وفات پائی، ملکشاہ اور نظام الملک نے جہان اور بڑے بڑے کام کیے انھین مین سے ایک رصدخانہ کی تعمیر بھی ہے اسی تعلق سے دوسرے علماے ہیئت کیساتھ عمر خیام بھی بلوایا گیا، اور رصدخانہ کا کام شروع ہوا، اور زیچ ملک شاہی لکھی گئی، اس رصدخانہ کا کام گو بہت دنون تک جاری رہا، چنانچہ سلطان محمد بن ملک شاہ کے حملۂ اصفہان (۵۰۰ھ) تک تو اس کا پتہ چلتا ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اس رصدخانہ کے کامون سے قطع تعلق کر چکا تھا، کیونکہ پھر اس کا ذکر اس رصدخانہ کے تعلق سے نہین ملتا،

الغرض ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین پہنچکر اس کے مرغ شہرت نے پر پرواز حاصل کیا، دربار شاہی مین اسکا تعلق طبیب پھر منجم کی حیثیت سے نظر آتا ہے، بلکہ بہت جلد وہ سلطانی ندیم کی صورت مین نظر آنے لگتا ہے، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان ملکشاہ ینزلہ منزلۃ الندماء — اور ملکشاہ اسکو ندیمون کے مرتبہ مین رکھتا تھا،

بیہقی نے اپنے باپ کے واسطہ سے عمر خیام کی زبانی ایک قصہ بھی ملکشاہ کی بچے کی صحبت کا نقل کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ملکشاہ کی بچے کی صحبتون مین بے تکلفانہ شریک ہوتا تھا، عمر خیام بیان کرتا ہے، کہ ایک دفعہ مین بادشاہ کے پاس بیٹھا تھا کہ امیرزادون مین سے کوئی کمسن بچہ نہایت متانت اور سنجیدگی کے ساتھ آیا اور اس سلیقہ سے ایک کام انجام دیا، کہ ہم کو تعجب ہوا، سلطان نے کہا تعجب نہ کرو، کہ مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے ساتھ دانہ چگنے لگتا ہے لیکن اپنے دڑبے کو نہین پہچانتا، اسی طرح کبوتر کا بچہ دانہ، مان کے منہ سے سیکھ کر چگتا ہے لیکن چھوڑ دو تو مکہ سے بغداد اڑ کر آجائے گا، خیام نے کہا کہ مین سلطان کی اس دانش سے بہت متعجب ہوا، اور دل مین کہا کہ "کلُّ کبیرٍ مُلھَم" ہر بڑے آدمی کو الہام ہوتا ہے،

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ملکشاہ کا خانگی طبیب بھی تھا، چنانچہ ملکشاہ کے بیٹے شہزادہ سنجر کو جو سنہ ۴۷۱ھ مین پیدا ہوا تھا[1] بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، تو اسکا علاج حکیم خیام ہی سے متعلق تھا، ملک شاہ نے سنہ ۴۸۵ھ مین وفات پائی، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ سنہ ۴۶۷ھ سے لے کر سنہ ۴۸۵ھ تک یعنی انیس[19] برس تک خیام اس کے دربار مین رہا، اس عہد مین اسکا سب سے بڑا کام رصد خانہ ملکشاہی کی تعمیر و قیام اور اسمین فلکیاتی تحقیق اور زیجِ ملکشاہی اور رسالہ کون و تکلیف وغیرہ بعض رسالون کی تصنیف ہے، رسالہ کون و تکلیف کی تصنیف کا زمانہ سنہ ۴۷۳ھ ہے، جیسا کہ اس رسالہ کے شروع مین لکھا ہے،

---

[1] زبدۃ النصرۃ، بنداری، ص ۲۳۴،
[2] بیہقی و شہرزوری،

خیّام ملکشاہی رصدخانہ میں

رصدخانہ ملکشاہی کے ذکر سے پہلے مختصراً ان واقعات کو بیان کرنا چاہئے جو اس رصدخانہ کی بنا کے اسباب اور محرکات تھے،

یہ سب کو معلوم ہے کہ روز و سال کی تعیین کے لیے اللہ تعالی نے سورج اور چاند کو پیدا کیا ہے، آفتاب کے روزانہ کے طلوع و غروب سے بڑھ کر کوئی واضح اور مقررہ نظام دن اور رات کے معیار کے لیے نہیں ہو سکتا، اس لیے بالاتفاق تمام قوموں نے اسی کو روز و شب کی تعیین کی علامت مقرر کیا ہے، بلکہ اسی کا نام روز و شب ہے، اسی طرح مہینہ کی تعیین کے لیے چاند سے زیادہ واضح کوئی چیز نہیں ہو سکتی، جو ہیں تیس دن میں نکلتا اور پھر ڈوبتا ہے، اس لیے اکثر مشرقی قوموں نے جنکا مطلع عموماً صاف رہتا ہے اسی چاند کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، البتہ وہ قومیں جن کے مطلع اکثر ابرآلود رہتے ہیں، اور جو پہلی کے چاند کے دیکھنے سے عموماً عاجز ہیں، انھوں نے اپنے لیے سورج کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، اور اسی طرح ہر قوم نے اپنے اپنے معیار کے مطابق، چاند یا سورج کے ۱۲ مہینوں کے مجموعہ کا نام سال رکھا، اور اسی سے دو قسم کے سال کی بنیاد پڑی جنہیں سے ایک کو شمسی یعنی آفتابی سال، اور دوسرے کو قمری یعنی چاند کا سال کہا گیا،

واقعات کی تدوین کے لیے تو خواہ شمسی سال کو اپنا معیار بنائے یا قمری کو یکسان بات ہے، لیکن دقت یہ پیش آئی کہ زمین کے حوادث زیادہ تر سورج سے متاثر ہین، اور خصوصاً زراعت کا مدار تمامتر سورج پر ہے، سورج ہی کے اوقات سے اسکی کاشت، فصل اور موسم، اور اسکی پیداوار ربیع و خریف کا کام انجام پاتا ہے، اور اسی معیار سے ملک اور سلطنت کی آمدنی خزانہ مین آتی، اور جمع ہوتی ہے، اس بنا پر وہ قومین بھی جو قمری سال کا اعتبار کرتی تھین، اُن کو شمسی سال کو بھی ماننے پر مجبور ہونا پڑا،

اس طرح قومون مین تین تاریخون کا رواج ہوا،

۱- قمری ماہ اور قمری سال دونون کو ماننے والی، جیسے عرب،

۲- مہینہ بھی شمسی اور سال بھی شمسی ماننے والی، جیسے یونانی و رومی،

۳- مہینہ قمری مگر سال شمسی تسلیم کرنے والے، جیسے قدیم یہود و نصاریٰ، و قبط و ایران و ہند

پہلا طریقۂ حساب تو بالکل سادہ ہے، اس مین کسی کی مینی کی ضرورت نہین، پیغمبر اسلام علیہ السّلام نے جس وقت اس کو اختیار کیا اوسی وقت اعلان کر دیا تھا "ہم ان پڑھ لوگ ہین حساب کتاب نہین جانتے، مہینہ تیس ۳۰ کا اور کبھی انتیس ۲۹ کا ہوتا ہے"۔ دوسرے طریقۂ حساب مین یہ دقت ہے کہ قمری مہینون کے حساب سے بارہ ۱۲ مہینون کے تقریباً ۳۵۴ دن ہوتے تھے اور شمسی سال کے ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے، گویا ہر سال ان دونون تاریخون مین تقریباً ۱۱ دن چھ ۶ گھنٹون کا فرق ہوتا تھا، جو تین سالون مین جاکر ایک مہینہ ہو جاتا ہے، چنانچہ قمری مہینون اور شمسی سال کے ماننے والون نے یہ کیا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک قمری مہینہ بڑھا کر سال

کو شمسی کے مطابق بنا لیتے ہین، دوسرے طریقۂ حساب مین یہ اشکال تھا کہ شمسی سال ۳۶۵ دن چھ گھنٹون کا ہوتا تھا، قبطی ۳۶۵ دن لیکر ۶ گھنٹون کو چھوڑ دیتے تھے، رومی یہ کرتے تھے کہ سال کے مختلف التعداد مہینون مین ۳۶۵ دن کھپا دیتے تھے، باقی چھ گھنٹے جنکا چار سال مین ۲۴ گھنٹے بنکر ایک دن ہوجاتا تھا، اس کو چوتھے سال بڑھا لیتے تھے،

اہل فارس یہ ۳۶۵ دن اس طرح شمار کرتے تھے کہ وہ ہر مہینہ ۳۰ دن کا لیتے تھے جس سے ۳۶۰ دن ہوتے تھے، باقی پانچ دن سال کے آخر مین بڑھا لیتے تھے، (ان دنون کو خمسہ مسترقہ یا وزیدہ کہتے تھے،) یا این ہمہ گھنٹے چھوٹ جاتے تھے، یہ گھنٹے چار برسون مین ایک دن اور ایک سو بیس سال مین ایک ماہ بنجاتا تھا، ہر ایک سو بیس سال کے بعد اس ایک ماہ کا اضافہ (کبس) کر دیتے تھے، اس طرح اُن کا نوروز تقریبًا یکسان قائم رہتا تھا، اور اسی نوروز سے جو زراعت کی تیاری کے زمانہ مین ہوتا تھا خراج کے مالی سال کا آغاز ہوتا تھا،

عربون کی جب حکومت قائم ہوئی، تو انھون نے اپنے قمری سال سے اپنا کاروبار شروع کیا، مگر مشکل یہ پڑی کہ عراق و شام کے ذمی کاشتکارون سے جو رقم مالگزاری وصول ہوتی تھی، وہ مجبورًا شمسی سال سے ہوتی تھی، کہ قمری سال سے جب زراعت ہی تیار نہ ہوتی تو وصولی کیونکر ہوتی لیکن اخراجات و وظائف تمام قمری مہینون سے جاری تھے، ساتھ ہی شمسی سال کا نوروز بھی اپنے موسم سے ہٹتا جاتا تھا، یہ نوروز کا ہٹنا اس لیے اہم تھا کہ اسی دن سے مالی حساب کا سال بدلتا تھا، اور تحصیل وصول شروع ہوتی تھی، مگر غالبًا دولتِ عباسیہ سے پہلے سالِ آمدنی اور سالِ مصارف کے اس اختلاف کا نقصان عربون کو محسوس نہ ہوا کیونکہ حضرت عمرؓ سے لیکر

بنی امیہ کے اواخرِ عہد تک کوئی زمانہ ایسا نہین گذرا کہ نئے ممالک کے فتوحات خزانہ مین ہر سال داخل نہ ہوتے ہون، اس لیے آمد و صرف کا فرق اُن کے خزانہ کو کبھی محسوس ہی نہین ہوا، چنانچہ شمسی سال مین چھ گھنٹہ سالانہ کا جو فرق پڑتا ہے، اور جو چالیس سال مین دس دن اور ایک سو بیس سال مین ۳۰ دن ہو کر ایک ماہ ہو تا تھا، اور جس کو اہلِ فارس نوروز کی تاریخ کو متعین رکھنے کے لیے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کا لوند لگا کر بڑھا دیتے تھے، ہشام بن عبدالملک کے زمانہ مین جب خالد بن عبداللہ القسری عراق کا گورنر تھا، وہ لوند کا مہینہ آیا تو اس لئے اہلِ فارس کو اسکی اجازت نہ دی، کہ یہ وہی نسیٔ ہے جس کی قرآن مین ممانعت آئی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آغازِ خراج کے روز (نوروز) مین ہر چار برس مین ایک دن، اور ایکسو بیس (۱۲۰) برس مین ایک ماہ کا فرق پڑنے لگا،

دوسری دقت جو اس سے زیادہ نمایان تھی یہ تھی کہ مالیہ کی وصولی شمسی حساب سے ہو کر قمری ہجری سال کی مطابقت سے درج ہوتی تھی، اور اوپر گذر چکا ہے کہ قمری اور شمسی سالون مین ہر سال گیارہ دن چھ گھنٹون کا فرق پڑتا تھا، یہ فرق تین برسون مین ۳۳ روز پہنچاتا تھا، اور اس حساب سے ۳۲ برسون مین پورے ایک سال کا فرق پڑ جاتا تھا اب جب کوئی سلطنت کسی قمری سنہ مین قائم ہوئی، تو اس قمری سالِ قیام کے حساب سے شمسی سالِ حساب کے مطابق کسی نہ کسی طرح ۳۲ سال تک (گو آخر مین مہینہ ہی دس ہی روز کی ہو) گو نہ مطابقت باقی رہتی تھی، اور کہا جا سکتا تھا کہ مالیہ سال بسال خزانہ مین جمع ہو گیا، مگر تینتیسوین سال بالکل ہی مطابقت نہین رہتی تھی، بلکہ سالِ آمد (شمسی سال) اور

سالِ خرچ (قمری سال) مین پورے ایک سال کا فرق پڑ جاتا تھا، اور اس طرح دفتری سالِ حساب ۳۲ سال کے بعد ایک سال پیچھے ہو جاتا تھا،

کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے زمانہ مین مجوس نے برمکی وزیرون کے سامنے اس صورتِ واقعہ کو پیش کیا تھا، مگر انھون نے اس کو مذہبی مداخلت سمجھکر گریز کیا، بہرحال اسکی طرف سب سے پہلے ساتوین عباسی خلیفہ مامون الرشید نے توجہ کی، اسکی صورت یہ تھی کہ مالی سالِ آمد کا آغاز فارسی نوروز سے اور مصارف کے سال کا آغاز یکم محرم سے ہوتا تھا، مامون الرشید نے جس کے دربار مین علماے ہیئت کا مجمع رہتا تھا ۲۰۴ھ مین یہ دونون سال برابر کر دیئے، پھر رفتہ رفتہ کمی بیشی ہوتے ہوتے ۲۴۲ھ مین پورے ایک سال کا فرق پیدا ہو گیا، اور حساب مین یون درج ہونے لگا، کہ ۲۴۲ھ مین ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہوا، اور ۲۴۳ھ مین ۲۴۲ھ کا، یہ زمانہ خلیفہ متوکل علی اللہ کا تھا، علی بن یحییٰ اس کے دربار کا منجم تھا، ایک دن جب خلیفہ اپنے منجم کے ہمراہ اس کے زیر انتظام باغ کی سیر کر رہا تھا، تو اس نے دیکھا کہ زراعت تیار ہے مگر ابھی تک نوروز نہین آیا، اس نے منجم سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ شاہانِ فارس اسکے لیے یہ کرتے تھے کہ ایک سو بیس سال مین ایک مہینہ بڑھا دیتے تھے، اس سے یہ ہوتا تھا کہ نوروز موسم ربیع سے ہٹتا نہ تھا، متوکل نے حکم دیا کہ تاریخ مین علی بن یحییٰ منجم کی تجویز کے مطابق اصلاح کیجائے، چنانچہ دوسری اصلاحون کے علاوہ یہ کیا گیا کہ شمسی و قمری سالون کی تطابقت کے لیے دفاتر کے حسابات سے ایک قمری سال ۲۴۲ھ نکال دیا گیا، یا یون کہئے کہ دوسرے سال مین ضم کر دیا گیا، اس اصلاح سے کاشتکارون کو اور خود مالیات کو بڑی الجھن سے نجات ملی

بتیس برس کے بعد ۲۷۴ھ مین پھر وہی صورت حال پیش آئی، یہ زمانہ خلیفہ معتمد علی اللہ کا تھا، اس کے زمانہ کے مالی عہدہ دارون نے ابتدائً ادھر توجہ نہ کی، اور دو سال یون ہی گذر گئے، ۲۷۶ھ مین ابوالحسن علی کاتب قزوین مین مالیات کا عہدہ دار تھا، اس نے اپنے افسرون کے سامنے جب مالیات کے کاغذات پیش کئے تو اُن پر یہ لکھا تھا "۲۷۶ھ کا مالیہ جو ۲۷۷ھ مین وصول ہوا، اس لیے ۲۷۶ھ حذف کر دیا گیا"، انھون نے اس کا سبب دریافت کیا تو صورت حال بتائی، اور عجیب تر یہ کہ اس نے قرآن پاک سے شمسی اور قمری مہینون کے توافق و تطابق کے جواز کی سند پیدا کی، قرآن پاک مین اصحاب کہف کے قصہ مین اُن کے خواب کی مدت تین سو بتا کر کہا گیا ہے کہ اور "نو زیادہ" اس طریقۂ ادا مین اس نے ثابت کیا کہ نکتہ یہ ہے کہ ۳۰۰ سال شمسی حساب کے ہین، اور یہ نو سال زائد قمری کے ہین، گویا ان کی مدت خواب جو شمسی حساب سے تین سو برس ہین وہ قمری حساب سے ۳۰۹ سال ہین، اس نے اپنی یہ رائے علماء کی خدمت مین پیش کی، اور خوش قسمتی سے کسی نے اُنکی مخالفت نہ کی،

اس کے بعد معتضد باللہ کا زمانہ آیا، اور قزوین کے افسر مال نے ابوالحسن علی کاتب قزوین کی تجویز (ایک سال کے حذف) کو وزیر مال کی خدمت مین پیش کیا، اور وہ خلافت سے منظور ہو کر ۲۷۹ھ مین نافذ ہوئی،

دوسری دقت جو خود شمسی سال کے کسور (¼ یوم) کو سالانہ حساب (۳۶۵ دن) مین شریک نہ کرنے کے سبب ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کے فرق کی تھی، وہ بڑھتے بڑھتے معتضد باللہ (۲۸۰ھ) کے زمانہ مین دو ماہ ہو گئے، علی منجم کے بیٹے ابو احمد یحیی بن علی نے خلیفہ

کو ادھر متوجہ کیا، اور متوکل کے زمانہ مین اس کے باپ نے جو اصلاحی حساب پیش کیا تھا، اسکی تفصیل کی، خلیفہ معتضد نے اس کو پسند کیا، اور ۲۸۲ھ مین ۱۱ صفر روز جمعہ کو جو نوروز یعنی مالیہ کا سال شروع ہونے والا تھا، اس کو دو مہینے آگے بڑھا کر ۱۳ ربیع الثانی ۲۸۲ھ سے شروع کیا، فارسی حساب سے یہ تاریخ ۱۱ حزیران تھی، ابو احمد یحییٰ نے یہ بھی قرار دیا کہ بجائے ۱۲۰ سال مین ایک ماہ کے اضافہ کے ہر سال جو چھ گھنٹے بچتے ہین، اور جنکا چار سال مین ایک دن پورا ہو جاتا ہے اس ایک دن کو شمسی فارسی سال مین ہر چار سال کے بعد بڑھا دیا جائے، یہ گو رومی تقویم کی تقلید تھی مگر اس قاعدہ پر عمل کرنے سے فارسی شمسی سال کی خرابی ہمیشہ کے لیے دور ہو گئی، اس کی پیروی سے ہر سال ۱۱ حزیران ہی کو نوروز پڑنے لگا، اور اسکا نام نوروز معتضدی رکھا گیا، اور اس کے بعد ہمیشہ اسی تقویم (کیلنڈر) کی پیروی ہر جگہ جاری ہو گئی (آج بھی موجودہ یورپین تاریخ مین ہر چوتھے سال جو فروری مین ایک دن کا اضافہ ہوتا ہے، وہ اسی اصول کے مطابق ہے)

اس[1] کے بعد اسلامی تاریخون مین اس سلسلہ مین کسی نئے اقدام کی اطلاع نہین ملتی، بجز اس کے کہ قمری اور شمسی سالون کے عدم مطابقت کے حل کی یہی تدبیر زیر عمل رہی کہ ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال چھوڑ دیا جائے، اس کے بعد سلجوقی تاریخ شروع ہوئی

---

[1] حساب کا یہ طریقہ بیرونی کے آثار باقیہ صفحہ ۱۰ لیپزگ ۱۹۲۳ء سے معلوم ہوتا ہے عبارت یہ ہے، ومن بعمل برای المعتضد باللہ فی السنۃ فقد اخذ وا بالسنۃ الشمسیۃ التی ھی ۳۶۵ یوما وربع یوم بالتقریب وصیّروا سنتھم ۳۶۵ یوما والحقوا الارباع فی کل اربع سنین یوما ... وسموا تلک السنۃ کبیسۃ لانکباس الارباع فیھا ۱۲ ۳ اور یہ تمام معلومات کتاب الاوائل ابو ہلال عسکری قلمی (کتبخانہ ندوہ) و آثار باقیہ بیرونی ص ۳۱ و صبح الاعشیٰ قلقشندی جلد ۲ ص ۵۲ تا ص ۶۲ و خطط مصر مقریزی جلد دوم "ذکر تحویل السنۃ الخراجیۃ القبطیۃ الی السنۃ الہلالیۃ العربیۃ" سے ماخوذ ہین،

میرا خیال یہ ہے کہ چونکہ ۴۲۹ھ میں سلجوقی حکومت کا آغاز ہوا، اس لئے ۴۳۰ھ سے باقاعدہ مالیہ کا حساب شروع ہوا ہوگا، اور اس طرح ۴۶۳ھ میں حکومت کے شمسی سالِ محاصل اور قمری سالِ حساب میں پورے ایک سال کا بُعد محسوس ہوا ہوگا، اس کے دو سال بعد ۴۶۵ھ میں ملکشاہ تخت پر بیٹھا، اور نظام الملک نے قلمدانِ وزارت سنبھالا، اور ہر قسم کے علمی و ملکی صلاحات و تنظیمات کا دور شروع ہوا، اس سلسلہ میں اس حسابی دقت کی طرف بھی توجہ ہوئی ہوگی جو دو برس سے حکومت کے مالی حسابات میں پیش آ رہی ہوگی،

اسلام میں شمسی سال یا قمری کبیسی سال اختیار کرنے کے موانع

شمسی سالوں کے حساب کو باقاعدہ درست رکھنے کیلئے یا قمری سال کو شمسی بنانے کے لیے سال کے اندر یا چند سالوں کے بعد چند روزوں کا اضافہ ناگزیر تھا، مگر چونکہ قرآنِ پاک میں عرب جاہلیت کے اسی قسم کے طریقۂ حساب کے ابطال میں یہ آیت نازل ہوئی تھی کہ

اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ — نسی کفر میں زیادتی ہے،

اس کے بعد ہے کہ کفارِ قریش اس طریقۂ حساب کے ذریعہ سے حلال مہینوں کو حرام اور حرام مہینوں کو حلال کر لیتے تھے، اور حج کے مہینہ کو جو قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، شمسی سال کی مطابقت سے بدلتے رہتے تھے، گویا کہ نسئی کے معنی یہ تھے کہ قمری سال کو چند روز کے اضافہ سے شمسی بنا لیا جائے تاہم اس تہدیدِ قرآنی کے ڈر سے مسلمان سلاطین شمسی سال میں بھی چند روز کے اضافہ سے جس کو عربی میں کبس اور ہندی میں لوند کہتے ہیں، بچتے تھے، اور ایک سبب اور بھی تھا جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمسی سال کے اختیار کرنے مین کتنی دقتین ہین، اور ہمین حساب کے کتنے رموز ہین یہی وجہ ہے کہ ہیئت و حساب سے جاہل قومین اس کو سمجھ بھی نہین سکتین اور اسلام ایک ایسا مذہب تھا جو جاہل سے جاہل اقوام تک اپنے کو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا تھا، اس لیے اس نے اپنے عقیدہ اور عمل اور مذہب کی ہر چیز سادہ سے سادہ رکھی تھی، جو صرف خواص تک محدود نہ ہو، ان متعلقاتِ مذہب مین سے ایک چیز تاریخ بھی تھی جس کے مطابق رمضان اور حج کے مہینے آتے تھے، اور عیدین ہوتی تھین، اسلام سے پہلے جن مذاہب نے اپنا شمسی سال بنایا تھا، ان مین ان تاریخون کی تعیین تمامتر مذہبی عہدہ دارون کے قبضہ قدرت مین چلی گئی تھی، چنانچہ عہدِ جاہلیت مین بھی ہر سال یہ عہدہ دار آیندہ سال کے حج کے مہینہ کا اپنے حسب مرضی اعلان کرتے تھے، یہودیون مین حاخام، عیسائیون مین پوپ دیا دری، اور ہندوون مین برہمن اس پر قابض تھے، اور یہ چیز اسلام کی عمومی روح کے خلاف تھی۔

اس کے برخلاف قمری مہینون کے آغاز و انجام کو جاننا اور پہچاننا عامی سے عامی اور جاہل سے جاہل آدمی کے لیے آسان ہے، جب چاند سر شام ناخن کی طرح پتلا ہو کر مغرب کے افق سے نمودار ہوا ہر شخص نے سمجھ لیا کہ آج پہلا مہینہ ختم ہوا اور دوسرا مہینہ شروع ہوا، اسی لیے آنحضرت صلعم نے اعلان فرمایا تھا کہ

انّا امۃ امیۃ لا نکتب ولا نحسب الشھر ھکذا و ھکذا،	ہم ان پڑھ لوگ ہین جو حساب و کتاب نہین جانتے، مہینہ ایسے اور ایسے ہو گا،
(بخاری صوم)	

یہ کہکر آپ نے انگلیون سے قمری مہینہ کے تیس اور انتیس دنون کی طرف اشارہ کیا، شمسی سال کی تفصیلات بالا کو پڑھ کر آنحضرت صلعم کے اس قول کی صداقت مین کسکو شک ہو سکتا ہے کہ شمسی حساب کی دقتین بے حساب ہین،

ان موانع کا حل | بہرحال یہ فرمان نبوی بھی قمری کے بجائے شمسی سال کے اختیار کرنے مین حائل تھا، اس بنا پر اسلامی سلطنتون مین مالی سال کی تنظیم مین بہت بڑی دقت تھی، جو اب تک کسی طرح حل نہین ہوئی تھی، اور نہ مسلمان اس کو پسند کر سکتے تھے کہ کسی دوسری قوم کی مذہبی تاریخ کو بعینہ قبول کرلین، غرض اسی مشکل کا حل سب سے پہلے ملکشاہ سلجوقی کے عہد مین عمر خیام کے ہاتھون سے ہوا،

عمر خیام نے دوسری شمسی تاریخون مین اصلاح دے کر ایک نئے شمسی سال کا طریقہ ایجاد کیا، اور ملک شاہ نے یہ کیا کہ مذہبی امور کے لیے قمری سال کو برقرار رکھکر صرف مالی تنظیمات کے لیے عمر خیام کے درست کردہ شمسی سال کو اختیار کرلیا، اس طرح یہ دونون مشکلین حل ہوگئین، اور اس کے بعد کی اکثر اسلامی سلطنتون نے اس سلجوقی "بدعت حسنہ" کی پیروی کی،

رصد خانہ کی تعمیر | کسی صحیح شمسی تاریخ کے قائم کرنے کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہی کہ آفتاب کی حرکات کو صحیح طور سے ضبط و مشاہدہ کیا جاے، جب سے آفتاب کی ترصید شروع ہوئی اس وقت سے لیکر آجکل کی نئی تحقیق کے عہد تک آفتاب کی حرکت کے ضبط مین کچھ نہ کچھ بل ضرور نکلا، اسلام مین سب سے پہلا رصد خانہ خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین

بغداد کے پاس رقہ مین تعمیر ہوا، اس کے بعد بھی متعدد رصد خانے قائم ہوئے جن کی تفصیل میرے بعض مضامین مین موجود ہے[1]، بہرحال رصد ملک شاہی سے پہلے اسلام مین حسب ذیل رصد خانے قائم ہو چکے تھے،

۱- رصد خانہ مامونی تعمیر تقریباً ۲۱۵ھ ایک شماسیہ اور دوسرا دمشق مین،

۲- رصد ابو حنیفہ دینوری المتوفی ۲۸۱ھ تاریخ بنا ۲۳۵ھ در اصفہان،

۳- رصد محمد بن جابر بتانی المتوفی ۳۱۷ھ ایک رقہ اور دوسرا انطاکیہ مین، از ۲۶۴ھ تا ۳۰۶ھ

۴- رصد محمد بن محمد بوزجانی المتوفی ۳۸۸ھ

۵- رصد علی بن حسین بن اعلم المتوفی ۳۷۴ھ عضد الدولہ دیلمی کے عہد مین بغداد مین،

۶- رصد شرف الدولہ دیلمی المتوفی ۳۷۹ھ، بغداد،

۷- رصد حاکم بامر اللہ فاطمی المتوفی ۴۱۱ھ، مصر،

۸- رصد ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ، اصفہان،

اس کے بعد ملک شاہی رصد خانہ کا نمبر آتا ہے، یہ رصد خانہ ۴۶۷ھ مین دار السلطنة اصفہان مین ملک شاہ کے حکم اور نظام الملک کے اہتمام سے بنا تاکہ آفتاب کی حرکت کی صحیح تحقیق کر کے صحیح شمسی سال کی تعیین کیجائے اور نوروز یعنی مالیہ کا آغاز سال مقرر کیا جائے،

خیام کے رفقائے کار رصد خانہ کی تعمیر و تحقیق مین وقت کے جن علمائے ہیئت نے شرکت

[1] مین نے الندوہ کے ماہ مارچ اور ماہ مئی ۱۹۰۹ء مین اسلامی رصد خانون پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس سے زیادہ مکمل مضمون اس باب مین اب تک میری نظر سے نہین گذرا،

کی تھی محمد تھانوی المو جود ۱۱۵۸ھ نے کشاف اصطلاحات الفنون مین لکھا ہے، کہ انکی تعداد آٹھ تھی، مگر نام نہین گنائے ہین، ابن اثیر نے کامل مین عمرخیام، مظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی کے نام لیکر وغیرہم لکھدیا ہے، علامہ قطب الدین شیرازی نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین عمرخیام کے ساتھ ابو العباس لوکری کا نام لے کر وغیرہما کر دیا ہے، بہرحال ان دونون حوالون سے یہ چار نام معلوم ہوتے ہین، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے علاوہ بھی کچھ اور علمائے ہیئت شریک تھے، شہرزوری مین محمد بن احمد معموری بیہقی کا نام رصدخانۂ اصفہان مین قیام کے اثنا مین باطنیہ کی شورش مین قتل ہو جانے کے تعلق سے آتا ہے، اور چھٹے شخص ابو الفتح عبد الرحمان خازن کا نام شہرزوری مین سلطان سنجر کے نام سے زیج سنجری لکھنے اور اسمین اپنے مشاہدات رصدی کی تدوین کے تعلق سے آیا ہے، اس طرح چھ نامون کی سند قدیم ہاتھ آتی ہے، نظام الملک کے مصنف نے تقویم الضیا نام کسی ترکی تقویم کے حوالہ سے دو نام اور لکھے ہین، ابو الفتح ابن کوشک جو اس عہد کا مشہور حکیم تھا، اور دوسرا نام محمد خازن لکھا جسکا تواریخ حکما مین کوئی ذکر نہین، معلوم نہین ان دو نامون کی سند کیا ہے؟ مگر بہرحال آٹھ نام ہو جاتے ہین،

رصدخانہ کا آغاز رصدخانہ کا کام ۴۶۷ھ سے شروع ہوا، اور تاریخ ملک شاہی کا آغاز دہم رمضان ۴۷۱ھ سے کیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم و بیش پانچ برس مین رصدخانہ کر تحقیقات و مشاہدات کا کام شروع ہو چکا تھا،

۴۶۷ھ کے واقعات مین ابن اثیر مین ہے،

"اور اسی سال (۴۶۷ھ) سلطان ملک شاہ کے لیے رصد خانہ بنایا گیا، اور اسمین اعیان منجمین کی جماعت اکٹھا ہوئی، ان مین عمر بن ابراہیم خیام، ابو المظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی، اور اُن کے علاوہ دوسرے علماے ہیئت تھے، اس رصد خانہ پر بہت کچھ رقم صرف کیگئی، اور یہ رصد خانہ ۴۸۵ھ مین سلطان کی وفات تک کام کرتا رہا، اُس کے مرنے کے بعد وہ بند ہوگیا"

بعینہ یہی عبارت تاریخ ابو الفدا مین ہے، (ج ۲ ص ۱۹۲ مطبع حسینیہ مصر) زکریا قزوینی نے آثار البلاد واخبار العباد (۶۷۴ھ) مین رصد خانہ کے تعلق سے صرف عمر خیام کا نام لیا ہے، نیشاپور کے ذکر مین کہتا ہے:۔

"اس شہر کی طرف عمر خیام کو نسبت ہے، یہ حکیم تھا، جس کو حکمت کی تمام شاخون سے واقفیت تھی، خصوصاً ریاضی، یہ ملک شاہ سلجوقی کے عہد مین تھا، سلطان نے خیام کو بہت بڑی رقم اس غرض سے حوالہ کی تھی کہ اُس سے رصد کے آلات خریدے، اور رصد خانہ بنائے، سلطان مرگیا، اور رصد خانہ مکمل نہین ہوا"

ابن اثیر کا یہ کہنا کہ سلطان ملکشاہ کی وفات کے بعد رصد خانہ معطل ہوگیا، مشتبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ سنہ ۵۰۰ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا تھا، تو اُس موقع پر رصد خانہ کے تعلق سے محمد بن احمد معموری بیہقی مہتمم رصد خانہ کے اتفاقی قتل کا ذکر ملتا ہے[1]، اسی طرح ابو الفتح عبد الرحمان خازن کے ذکر مین اسکی زیج معتزی سنجری

[1] شہرزوری و درۃ الاخبار ص۱۱۹ لاہور،

کا نام آتا ہے، کہ اُس نے یہ زیج سلطان معز الدّین سنجر بن ملک شاہ المتوفی ۵۵۲ھ کیلئے تیار کی تھی، اور اُسمین عطارد کے رجوع کا حال "مشاہدۂ و امتحان" سے لکھا تھا[1] اس سے بھی بعد تک رصدخانہ کے کاروبار کے جاری رہنے کا پتہ چلتا ہے،

اسی طرح زکریا قزوینی کا یہ بیان کہ ملکشاہ کے زمانہ تک رصدخانہ تکمّل نہین ہوا، صحیح نہین ہے، کہ رصدخانہ کی تاریخِ بنا ۴۶۷ھ اور سلطان کی تاریخِ وفات ۴۸۵ھ ہے، انیس ۱۹ برس کی کافی مدت مین عدمِ تکمیل کے کوئی معنی نہین ہین؛ علاوہ ازین اس رصدخانہ کے مشاہدات و تحقیقات کے نتائج کا زیجِ ملک شاہی و سنجری مین مدوّن ہونا خود اس کا ثبوت ہے کہ رصدخانہ چند برسون مین مکمل ہو کر کام کے لائق ہو چکا تھا، اور دہم ۱۰ رمضان ۴۷۱ھ سے تاریخِ جلالی ملک شاہی کی بنیاد ڈالی جا چکی تھی، اور نوروز کی تعیین ہو چکی تھی،

حرکتِ شمسی کی تحقیقات آفتاب کی حرکت کی تعیین کی کوشش، علمِ ہیئت کے آغاز سے قائم ہے، رصدخانون نے اس باب مین شروع سے تحقیقاتِ جدیدہ تک جتنی منزلین طے کین، انکی فہرست[2] یہ ہے،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
قدیم مصری	۳۶۵	۰	۰	۰
اثینیون	۳۶۵	۶	۱۸	۵۷

[1] تاریخ الحکما شہرزوری ذکر ابو الفتح خازن و درۃ الاخبار صد ۱۱۹ لاہور،
[2] اسلامی تحقیقات کے لیے شرح چغمنی اور اس کے حواشی برجندی آخر کتاب، اور بقیہ کے لیے کرنل فانڈیک امریکانی کی اصول علم ہیئت صد ۲۱۴ بیروت، دیکھو،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
کلپوس	۳۶۵	۶	۰	۰
بطلیموس	۳۶۵	۵	۵۵	۱۲
اہلِ ہند	۳۶۵	۵	۵۰	۳۰
محمد بن جابر بتانی	۳۶۵	۵	۴۶	۲۴
محی الدین مغربی	۳۶۵	۵	۴۸	۰
رصدِ ملکشاہی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
رصدِ نصیر طوسی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
کوپرنیکس (۱۵۴۳ء)	۳۶۵	۵	۴۹	۶
کیپلر	۳۶۵	۵	۴۸	۵۶،۶
لاکائل	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹
آجکل جو مانا جاتا ہو	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹،۷

اوپر کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا، کہ جس طرح گھنٹون کی صحیح تعیین سب سے اوّل بطلیموس نے کی، اسی طرح منٹون کی تعیین رصد خانہ ملک شاہی سے شروع ہوئی، موجودہ تحقیق اور خیام یا ملک شاہی رصد خانہ کی تحقیق کہ ان دونون مین چند سکنڈون کا فرق ہے، بیرونی نے آثارِ باقیہ مین تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف اس وجہ سے نہین ہو کہ ہم تحقیق سے عاجز ہین بلکہ آلاتِ رصد کے چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہے، کہ ان چھوٹے آلات سے آفتاب

کے دائرۂ عظمی کی پوری پیمایش نہین ہو سکتی ہے[1]،

تاریخِ جلالی یا ملکشاہی اب آفتاب کی صحیح حرکت، اور سال کے دنون کی صحیح مدت معلوم ہو جانے کے بعد خیام نے تاریخِ فارسی کے مشکلات کے حل کی طرف توجہ کی، ابن اثیر حوادث ۴۶۷ھ مین ہے،

"اس سال نظام الملک اور ملک شاہ نے بڑے بڑے منجمین کو جمع کیا، انھون نے نوروز اوس نقطہ کو قرار دیا، جب آفتاب برجِ حمل مین داخل ہو، اس سے پہلے نوروز اس وقت ہوتا تھا جب آفتاب نصف برجِ حوت مین پہنچتا تھا، اور آخر اسی سلطانی تحقیق کو جنتریون کا مبدا قرار دیا گیا"،

محقق نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) سی فصل مین لکھتے ہین،

"فصل ششم در تاریخ ملکی، در عہدِ سلطان جلال الدین ملک شاہ تاریخے نہادہ اند، و نام ماہہاے آن تاریخ ہم نامہاے فارسیان است، و عددِ روزہاے ماہہا سی روز بود، و پنجہ دزدیدہ را در آخر اسفندارمذ ماہ نہند، و بہر چہار سالے یا پنج سال یکروز بجہت کبیسہ، آخر پنجہ افزایند تا شش روز شود، و اول فروردین ماہ روزے بود در نیم روز آنکہ آفتاب در حمل باشد، و از حوت انتقال کردہ باشد، و بعضے اول فروردین ماہ و ماہہاے دیگر روزے گیرند کہ پیش از نیم روز آن آفتاب انتقال کند از برجے بہ برجے دیگر، و این ماہہا را جلالی یا ملکی نام نہند"

(نسخۂ قلمی موجودہ کتب خانۂ دار المصنفین)

رصد خانۂ الغ بیگ کے ناظر ملا علی قوشجی (متوفی ۸۷۹ھ) اپنے رسالہ ہیئت موسوم

---

[1] آثار باقیہ ص۱۰ لیپزگ ۱۹۲۳ء،

توشیحیہ میں لکھتے ہیں،

۳- اما تاریخ ملکی مبدء او از روز جمعہ دہم رمضان سنتہ احدی وسبعین واربع مائۃ ہجری است،
واوّلِ سال روزے را گیرند کہ در نصف النہار آن روز آفتاب بحمل آمدہ باشد، وہم چنین ماہہا
را از نزول آفتاب بہر برجے گیرند، وبعضے ماہہا را سی روز گیرند تا عدد ایام در اوراق مختلف
نباشد، واسامی ماہہائے این تاریخ بعینہ اسامی ماہ ہائے فرس باشد، الا آنکہ ماہ ہا را بجلالی
مقید کنند وآنہا را بتقدیم پنج روز را در آخر سال گیرند، وبعد چہار سال یا پنج سال (یک روز
زیادہ) کنند تا آن پنج روز شش شود،" (نسخہ قلمی کتب خانہ دار المصنفین)

علامی ابو الفضل آئین اکبری میں اس کے متعلق رقم پرداز ہیں،

۴- تاریخ ملکی جلالی نیز خوانند، دران زمان تاریخ فرس بکار بردی، از گسیختن رشتۂ
کبیسہ آغاز سالہا دگرگون شدے، بکوششِ سلطان جلال الدین ملکشاہ سلجوقی، عمر خیام و
برخے از دانشوران این تاریخ برگزیدند مبدء سال از تحویل حمل قرار گرفت سال و ماہ حقیقی لیکن امروزہا
اصطلاحی معمول ہر ماہ را سی گیرند، و در آخر اسفندارمذ پنج یا شش روز افزایند، پانصد و
شانزدہ سال سپری شد،" (جلد اول ص۱۹۲ و ص۱۹۳، نولکشور)

محمد تھانوی، اپنی محققانہ تالیف کشاف اصطلاحات الفنون میں زیر لفظ "تاریخ" لکھتے ہیں

۵- ومنہا التاریخ الملکی ویسمی بالتاریخ الجلالی ایضاً وہو تاریخ وضعہ ثمانیۃ
من الحکماء لما امرہم جلال الدین ملکشاہ السلجوقی باقتتاح
التقویم من بلوغ مرکز الشمس اول الحمل وکانت سنو التواریخ المشہورۃ

غیر مطابقۃ لذلک، فوضعوا ھذا التاریخ لیکون انتقال الشمس اوّل الحمل ابداً اوّل یوم من سنتھم واسماء شھورھم ھی اسماء الشھور الیزدجردیۃ الا انھا تقید بالجلالی واوّل ایام ھذا التاریخ کان یوم الجمعۃ وکان فی وقت وضعہ قد اتفق نزول الشمس اوّل الحمل فی الثامن عشر من فروردین ماہ القدیم فھم جعلوہ اوّل فروردین ماہ الجلالی وجعلوا الایام الثمانیۃ عشر کبیسۃ، ومن ھذا اتسعھم یقولون ان مبداء التاریخ الملکی ھو الکبیسۃ الملک شاھیۃ،   (ص۵۹۔ کلکتہ)

ہمارے پچھلے عہد کے مشہور ریاضی دان علامہ غلام حسین جونپوری، اپنی مستند تالیف جامع بہادر خانی مین جو ۱۲۵۰ھ مین خود انھین کے دست و قلم سے لکھکر کلکتہ مین چھپی ہے اس تقویم ملک شاہی جلالی کا ذکر ان الفاظ مین کرتے ہین،

۶۔ "در عہد جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان سلجوقی چنان اصطلاح مقرر کردند کہ ابتدائے سال را از روزی گرفتند کہ تحویل در حمل قبل نصف النہار آن روز واقع شود، بعد ازان ہر ماہ را سی سی روز مثل شہور یزدجردی گرفتند کہ در آخر ماہ اسفندارمذ پنج روز زیادہ کردند چون برخود ملتزم ساختند کہ ابتدائے سال از روزے شود کہ تحویل حمل بر نصف نہارش متقدم باشد، لہذا بعد ہر سہ یا ہر چہار سال[۱] یک روز در آخر خمسۂ مسترقہ افزودنی می شود، وآنرا ملحقہ خمسۂ مسترقہ گویند، و در سالیکہ این ملحقہ را وجود نیند، آن سال را سال کبیسہ می نامند"(ص۶۲ کلکتہ)

[۱] بعد ہر سہ یا چہار سال" غالباً سہوِ قلم ہے، "بعد ہر چہار یا پنج سال" چاہیے،

محققینِ فن کے یہ اقتباسات مین نے اس لیے پیش کیے ہین تاکہ اس تاریخ کی حقیقت معلوم ہو کہ وہ صرف شمسی سال کی صحت کے لیے مرتب ہوئی تھی، نہ کہ قمری اور شمسی سال کی باہمی تطبیق کے لیے، جیسا کہ ہماری زبان کے ایک لائق مصنف[1] نے سمجھا ہے۔

اقتباساتِ بالا سے ہویدا ہے کہ اس تاریخ جلالی کی ترتیب درحقیقت فارسی اور رومی قاعدون کے امتزاج سے ہوئی تھی، اور تقریباً انھین اصول کی پیروی تھی جنکو ابو احمد یحییٰ منجم نے معتضد باللہ کے عہد مین (۲۸۲ھ) اختیار کیا تھا، یعنی یہ کہ:-

۱- فارسیون کی طرح ہر ماہ تیس تیس دن کا فرض کیا جائے (یہ تین سو ساٹھ ۳۶۰ دن ہوئے)

۲- باقی پانچ دن ہر سال کے آخر مین بڑھا دیے جائین (جیسا کہ اہلِ فارس بڑھایا کرتے تھے، اس طرح اب تین سو پینسٹھ ۳۶۵ دن ہوے)

۳- ۵ گھنٹے انچاس منٹ کو ۱۱ منٹ بڑھا کر آسانی کے لیے چھ ۶ گھنٹے فرض کر لو، تو چار سال مین ایک دن ہو جائیگا، یہ ایک دن رومیون کی طرح ہر چوتھے سال یا پانچوین سال، اُن پانچ اضافی (مسترقہ یا وزدیدہ) دنون مین ملا کر چھ دن کر کے اُن کا کبس (لوند) لگا کر سال کر دیتے تھے،

---

[1] "عمر خیام کی تحقیقات کا نتیجہ یہ تھا کہ آفتاب اپنا سالانہ دورہ تین سو پینسٹھ دن، پانچ ساعت اور انچاس دقیقہ مین طے کرتا ہے، اس لیے خیام نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ ہر چوتھے سال پر ایک دن بڑھایا جائے، اور سات دورون کے ختم ہونے پر آٹھوین دور پر (بجاے چار کے) پانچوین سال ایک دن زیادہ کیا جائے، اس حساب سے شمسی و قمری سال کا فرق پورے ۳۳ برس مین نکل جاتا ہے۔" (نظام الملک طوسی صفحہ ۴۶۹ کانپور)

کیا اس حساب سے قمری اور شمسی سال کا فرق ۳۳ سال مین مٹ جائے گا، یا اس عرصہ مین سالانہ گیارہ روز مع کسر کا فرق (۱۱×۳۳=۳۶۳) بقدر ایک سال کے تقریباً ہو جائے گا، فافہم،

اس طرح گھنٹون کی کمی ہر چوتھے سال نکل جاتی تھی،

اس کے علاوہ خیام نے یہ کیا کہ سال کے آغاز کا دن، اُس وقت کو مقرر کیا جس وقت آفتاب دوپہر سے پہلے برج حمل مین آئے، اس طرح آغاز سال کا وقت ور روز مقرر ہو کر اپنی جگہ پر اٹل ہو گیا، اس حساب کے اجرا کا مہینہ فروردین ماہ تھا، گو کچھ تاریخین اسکی گذر چکی تھین تاہم یکم فروردین سے اُس کا آغاز کیا، آفتاب کے برج حمل مین ہونے کا وہ دن تھا جب روز و شب بالکل برابر ہوتے ہین، اور بہار کا آغاز ہوتا ہے، اس طرح نوروز ہر سال کے یکم فروردین کو مقرر کر کے اسکو دائمی کر دیا، اور شمسی سال کا ہر نقص پورا ہو گیا،

سلجوقی سلطنت مین یہ تقویم جلالی یا ملکی کے نام سے دہم رمضان ۴۷۱ھ سے جاری ہو گئی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی مشرقی سلطنتون نے بھی اس کو قبول کر لیا، چنانچہ سلجوقیون اور خوارزمیون کے مٹنے کے بعد تاتاریون نے جب ملک پر قبضہ کیا، تو انھون نے سال قمری پر عمل شروع کیا، اور اسی حساب سے خراج وصول کرتے رہے، مگر جب غازان خان نے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا تو یہ اصلاح کی، کہ قمری سال کے بجائے شمسی سال سے حساب قائم کیا، تاریخ گزیدہ مین ہے،

"در عہد او تاریخ خانی کہ اکنون حساب بآن می کنند و در ثانی عشر رجب ۷۰۱ھ وضع کردند" (ص۵۹۵ گب)

آئین اکبری مین ہے،

"از آغازِ اورنگ نشینی غازان خان، مبتنی بر زیجِ ایلخانی (مرتبہ خواجہ نصیر طوسی متوفی ۶۷۲ھ)
سال و ماہِ شمسی حقیقی پیشتر ازین وضع دفاتر قلمرو بتاریخ ہجری بود و قمری سال روائی داشت، و ازین
رہگذر ستر گ ستمی راہ می یافت، زیرا کہ سی و یک سال قمری سی سال شمسی میشود، و بزرگ گزندی بجانِ برزگران
(کسان) رسیدے، چہ خواستن خراج بر سالہائے قمری بود و مدار دخل بر شمسی، آنرا برانداختہ
بدین تاریخ معدلت افزود" (جلد اول ص۱۹۳ نولکشور)

یہ تاریخِ خانی غالباً اس اصلاح پر مبنی تھی جسکا ذکر محقق طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کی سی فصل
اور علامہ قوشجی (۸۷۹ھ) کے رسالہ قوشجیہ مین موجود ہے،

یعنی گو ہر سال کے آغاز کا وقت اس سنہ جلالی ملک شاہی مین مقرر
کر دیا گیا تھا لیکن ہر مہینہ کو تیس تیس کا فرض کر کے چھوڑ دیا گیا تھا، اسمین یہ کیا گیا کہ ہر مہینہ کا وقت بھی
مقرر کر دیا گیا، یعنی وہ وقت جس مین آفتاب دوپہر سے پہلے کسی برج مین آئے
اس طریقِ حساب سے یہ ہوا کہ سال کی طرح مہینے بھی حقیقی ہو گئے،

اکبر کے زمانہ مین ہندوستان مین حکیم فتح اللہ شیرازی نے قاعدۂ بالا مین (یعنی سال و ماہ
کو تحویلِ برج کیوقت سے شروع کرنا) ایک اور ترقی کی، رصدِ گورگانی یعنی تیمور گورگان کے
پوتے الغ بیگ نے سمرقند مین جو رصد خانہ ۸۲۳ھ مین قائم کیا تھا اُس کی تحقیقات پر بنیاد
رکھکر سال کے ۱۲ مہینون کے ایام کو تیس تیس یوم لیکر آخر مین پانچ دن بڑھانے کے بجائے
رومیون کی طرح یہ کیا، کہ ان پانچ دنون کو بھی مہینون مین تقسیم کر دیا، اس سے گو مہینون کے

۱؎ جامع بہادر خانی ص۱۹۲،

ایام مین برابری قائم نہ رہی، مگر ہر سال ۵ یوم کے اضافہ کی دقت نکل گئی اور تقسیم اس طرح ہوئی کہ پہلے دو مہینے اکتیس اکتیس کے پھر ایک مہینہ بتیس کا، اس کے بعد تین مہینے اکتیس کے، پھر دو ماہ تیس کے، دو ماہ انتیس کے آخری دو مہینے تیس تیس کے،

فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر	امرداد	شہریور	مہر	ابان	آذر	دی	بہمن	اسفندار
۳۱	۳۱	۳۲	۳۱	۳۱	۳۱	۳۰	۳۰	۲۹	۲۹	۳۰	۳۰

یہ کل ۳۶۵ دن ہوئے، باقی سالانہ ۶ گھنٹون کی کسر جو ہر چار سال مین ایک دن کا فرق ڈالتی ہے اُس کا کوئی علاج اِس مین نہین رکھا گیا، اس جدید تاریخ کا نام تاریخ الٰہی قرار پایا[۱]،

یہی تاریخ اب تک سرکار نظام مین جو ہر معنی مین سلطنتِ آلِ تیمور کی یادگار ہے، اس فرق کیساتھ جاری ہو کہ ایک دن آذر مین جو سنہ الٰہی مین ۲۹ دنون کا تھا، بڑھا کر اُس کو ۳۰ دنون کا کردیا گیا ہو، لیکن اسمین بھی کسرات یعنی ۶ گھنٹون کے اضافہ کی کوئی شکل نہین رکھی گئی، یہ ۶ گھنٹے سالانہ چار سال مین ایک دن، اور ایک سو بیس برس مین ایک مہینہ ہوجاتے ہین، حالانکہ خیام نے ہر چوتھے سال ایک دن کے اضافہ سے یہ کسر مٹادی تھی، موجودہ انگریزی طریقہ حساب جو گریگورین اصول پر مبنی ہو، ہر چار سال کے بعد فروری مین ایک دن بڑھا کر پورا کردیا جاتا ہی،

بہرحال اس چار سال کے بعد ایک دن کے اضافہ نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا تغیر لازمی تھا، چنانچہ اسی کا نتیجہ یہ ہو کہ سرکار نظام کے دفاتر مین ہر ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا فرق نمایان ہوتا ہے، چنانچہ ۱۳۱۵ف سے پہلے سال یکم آبان سے شروع

[۱] آئینِ اکبری، علامی ابوالفضل جلد اول، آئین تاریخ الٰہی، و جامع بہادرخانی ۲۹۲ و ۲۹۴،

ہوتا تھا، اور ۱۸۸۵ء مین ایک ماہ چھوڑ کر ماہ آذر سے شروع[۱] ہونے لگا، اور اب تک اسی پر عمل ہے البتہ مہینون کے دنون مین بعد کو یہ ترمیم کیگئی ہے، کہ اب ۳۲ دنون کا کوئی مہینہ نہین رکھا گیا ہے خورداد کے ۳۲ دنون مین سے ایک دن نکال کر آذر مین ایک دن بڑھا کر ۲۹ کے بجاے ۳۰ کر دیا گیا ہے، موجودہ صورت یہ ہے،

آذر	دی	بہمن	اسفندار	فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر
۳۰	۲۹	۳۰	۳۰	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱

امرداد	شہریور	مہر	آبان،
۳۱	۳۱	۳۰	۳۰

ان تفصیلات سے معلوم ہوگا کہ سنہ الٰہی بعینہ سنہ جلالی نہین، اور نہ وہ خیام کے اصول کے مطابق ہے، تعجب ہے کہ یہ غلط فہمی نظام الملک کے لائق مصنف کو کیونکر ہوئی،[۲]

یہ تو غیر عربی یا مشرقی سلطنتون کا حال تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عربی سلطنتون نے اس تغیر کو قبول نہین کیا، اور بدستور خلافت عباسیہ کی طرح ہجری ہی سال پر حساب کا مدار رہا، اور ۳۲ قمری سالون کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے، یا دوسرے سال مین ضم کر دینے کا قاعدہ زیر عمل رہا، چنانچہ سلجوقیون کی معاصر سلطنت فاطمیین مصر مین اسی پرانے طریق پر ہر ۳۳ قمری سال کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے کا قاعدہ جاری تھا، چنانچہ خود خیام

---

[۱] بڑی جنتری رحمت اللہ رعد مرحوم بابت ۱۹۰۵ء ص ۵۲ "پارسیون مین جو سنہ آج جاری ہے اور جس کو وہ یزدجردی سمجھتے ہین یہ سنہ در اصل خیام کا صحیح کیا ہوا ہے، اور جس کو ہم فخریہ خیامی کہہ سکتے ہین اور یہی سنہ الٰہی اکبر شاہی ہے، جو گورنمنٹ نظام مین جاری ہے" (نظام الملک کانپور ص ۴۷)

کی زندگی مین (۵۰۱ھ) دفتر مال مین ۴۹۹ھ کی پیداوار کا حساب چل رہا تھا، اس لیے خراجی سال مین بھی دو سال چھوڑ کر ۵۰۱ھ کے لکھنے کا فرمان جاری ہوا، اور آئندہ کے لیے ہدایت کیگئی کہ ۵۳۴ھ مین بھی یہی عمل کیا جائے، اور اس کے بعد جب فاطمیین کی جگہ سلطان صلاح الدین کی حکومت قائم ہوئی، تو ۵۶۷ھ مین اس تغیر کے لیے فرمان جاری ہوا[1]،

تقویم جلالی خیام نے اس سنہ جلالی کی سالانہ تاریخون کی تعیین کے لیے ایک تقویم یعنی جنتری کی جدولین بھی قائم کی تھین، اس تقویم کے بنانے کی جو صورت ہے، خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) نے اپنے رسالۂ سی فصل "در معرفت تقویم" مین اس کا ذکر کیا ہے، کہ یون چار جدولین کھینچی جائین، اور ایک مین ہفتہ کے دنون کے نام، اور دوسری مین مہینون کے نام اور تیسری مین تاریخون کے ابجدی اعداد لکھے جائین، غالبًا اسی تقویم کا نام "آغاز حساب تاریخ جلالی" ہی، جس کا ذکر نظام الملک[2] کے مصنف نے اس طرح کیا ہے کہ یہ زیچ ملک شاہی کا دوسرا نام تھا، حالانکہ یہ نام اگر ہو سکتا ہے، تو تقویم جلالی کا، نہ کہ زیچ کا،

خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی ہیئت کی مشہور کتاب "تحفۂ شاہیہ" کے باب الایام والتواریخ مین اس تاریخ کا ذکر کیا، اور اسمین خیام کی ایک غلطی دکھائی ہے، علامہ موصوف لکھتے ہین،

الرابع التاریخ الملکی وهو	چوتھی ملکشاہی تاریخ ہے، اور وہ
منسوب الی السلطان	سلطان جلال الدین ملک شاہ

[1] خطط مصر مقریزی ج دوم ص ۴۹، ص ۵۲ مطبع نیل مصر، [2] نظام الملک کانپور، ص ۴۶۹، حاشیہ،

جلال الدین ملکشاہ بن
الپ ارسلان السلجوقی
والسبب فیہ انہ اجتمع
فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء
ومنہم عمر الخیام والحکیم
اللوکری وغیرہما وہم ثمانیۃ
فوضعوا تاریخا . . . . . .
. . . . وفی کل
اربع سنین یکبسون یوما
ونصیروا ایام السنۃ ثلثمائۃ و
ستۃ وستین ولان الکسر
الزائد اقل من ربع بقلیل فالکبیسۃ
فی کل اربع اول من یوم
ولہذا قد یتفق ان تکون
الکبیسۃ بعد خمس وذالک
بعد ان یکبس بعد اربع سنین
سبع مرات او ثمان وہو انما

ابن الپ ارسلان سلجوقی کی طرف منسوب
ہے، اور اس نسبت کا سبب یہ ہے کہ
اُس کے دربار میں حکماء کا ایک گروہ
جمع ہوا اُس میں سے عمر خیام اور ر
حکیم لوکری وغیرہ آٹھ آدمی تھے، تو
ان سب نے مل کر ایک تاریخ بنائی
. . . .
. . . . اور ہر
چار سال میں ایک دن بڑھاتے ہیں
تو سال کے دن ۳۶۶ ہو جاتے ہیں،
اور چونکہ ہر سال ۵ گھنٹے ۴۹ منٹ کی کسر
چوتھائی سے تھوڑی کم ہے، تو لوند کا
سال ہر چار سال میں ایک دن پہلے
سے ہوا، اور اسی لیے کبھی ایسا ہوتا ہے
کہ لوند کا سال پانچ سالوں کے بعد
ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ سات آٹھ
دفعہ چار چار سالوں کے بعد لوند لگا لیا جائے

يعرف بالاستقراء وكذا اوائل
سنى هذا التاريخ، ومما ذكرنا
يعرف خطأ عمر الخيام فى زيجه
الذى وضعه حيث ذكر ان
فى كل اربع سنين يكون
كبيسة دائما و يوافق نزول
الشمس اول الحمل وهو خطأ
فاحش، سببه عدم تنبهه
لما نبهناك عليه او اخذه
الكسر ربعا تاما والله الموفق
للصواب،
(منقول از نسخہ قلمی موجودہ پبلک اورینٹل
لائبریری، پٹنہ)

تب پانچ سال کے بعد لگایا جائے، اور
یہ بات تلاش و استقرا سے معلوم ہوگی
اور ایسے ہی اس تاریخ کے سالون کے
آغاز کا حال ہے، اور ہم نے جو یہ بیان
کیا ہے اس سے عمر خیام کی وہ غلطی معلوم
ہوگی جو اُس نے اپنے تالیف کردہ
زیچ مین کی ہے کہ اس نے اسمین کہا
ہے کہ یہ لوند کا سال ہر چوتھے سال ہمیشہ
پڑیگا، اور سال کا آغاز آفتاب کے برج
حمل مین آنے کے وقت سے ہمیشہ ہوگا
اور یہ بڑی غلطی ہے جسکا سبب یا تو یہ ہے
کہ خیام نے اس نکتہ پر دھیان نہین دیا
جسکی طرف ہم نے تم کو دھیان دلایا ہے

[illegible]

علامۂ شیرازی نے جس غلطی کی طرف توجہ دلائی ہے اُس کا حاصل یہ ہے کہ شمسی سال کے اصلی دن ۳۶۵ دن، اور کچھ منٹ کم چھ گھنٹے ہوتے ہین، مگر کسر کی دقت سے بچنے کے لیے خیام نے پورے چھ گھنٹے لیے، جو چار سال مین چوبیس گھنٹے ہو کر ایک دن بنجاتا ہے، اور وہ اضافہ پاتا ہے، مگر درحقیقت اس حساب مین ہر سال کچھ منٹ بڑھے ہوئے ہین، جنکو کم کرنا چاہیے

اور اسکی صورت علامہ نے یہ بتائی کہ سات آٹھ دفعہ ہر چار سال کے بعد اضافہ کرنے کے بعد پھر چار سال کے بجائے پانچوین سال اضافہ کیا جائے،

زیچ | زیچ فارسی لفظ ہے، جس کے معنی اُن جدولون کے ہین جنہین کسی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات اور خصوصاً ستارون کے حرکات قلمبند کئے جائین، ملک شاہی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات و تحقیقات آیا کسی زیچ مین قلمبند ہوئے یا نہین؟ اس کا کوئی مستند جواب ہم کو نہین ملتا، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین زیر لفظ "زیچ" ایک زیچ ملکشاہی کا ذکر کیا ہے، اور اس کو عمر خیام کی تصنیف بتایا ہے، مگر یہ زیچ خود اُس کی نظر سے نہین گذری تھی، بلکہ خواجہ نصیر طوسی (المتوفی ۶۷۲ھ) کے رسالہ سی فصل کی شرح مین اُس کے شارح عبدالواحد نے اُسکا نام لیا تھا اُسی کو چلپی نے ذکر کر دیا ہے، البتہ قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ نے اپنی تحفہ شاہیہ مین خیام کی اس زیچ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُن کی نظر سے گذری تھی، خیام نے اسمین اپنی تاریخ کے اصول بھی بتائے تھے،

خیام کے رفیق کار ابوالفتح عبدالرحمان نے بھی سلطان معزالدین سنجر کے نام سے ایک زیچ ترتیب دی تھی، جسکا نام زیچ معزی سنجری ہے، اس مین اُس نے اپنے بعض مشاہدات فلکی مدون کئے تھے[1]، اس بنا پر یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ مشاہدات و تحقیقات اسی ملکشاہی رصدخانہ مین کئے گئے ہونگے،

---

[1] شہرزوری و درۃ الاخبار،

دیگر سلاطین سے تعلقات

سلطان برکیارق بن ملکشاہ سلطانِ اعظم ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ میں جب وفات پائی، تو اس کے بعد اُس کا بیٹا سلطان برکیارق تخت پر بیٹھا، اور اُس کا زمانہ ۴۸۵ھ سے ۴۹۸ھ تک قائم رہا، ہم کو خیام کے اس عہد کا کوئی حال معلوم نہیں، شاید کہ وہ اصفہان کے رصدخانہ میں ہو، جس کا کام ابھی تک بدستور جاری تھا،

سلطان محمد بن ملکشاہ برکیارق کے بعد اُس کا بھائی، سلطان محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ میں تخت نشین ہوا، اور ۵۱۱ھ تک جلوس فرما رہا، اس کے زمانہ میں خیام کے صرف منجمی کے دو واقعات عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ میں نقل کیے ہیں، ایک تو بلخ میں خود خیام کی اپنی گل افشان قبر کے متعلق پیشینگوئی، اور دوسرا یہ کہ سلطان (غالباً سلطان محمد) کے شکار کے لیے ۵۰۸ھ میں اس نے بے ابر و باد کا ایک دن مقرر کیا تھا، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، علاء الدولہ عضد الدین شاہ یزد سے ابوالبرکات، اور ابن سینا کے متعلق خیام کا مناظرہ بھی غالباً اسی عہد کا واقعہ ہے، کیونکہ علاء الدولہ کے اسی محمد سے برادرانہ تعلقات تھے، اور اُسی کے دربار میں اسکی آمدورفت تھی،

محمود بن محمد ملکشاہ محمد کے بعد اُس کا بیٹا محمود (۵۱۱ھ سے ۵۲۵ھ) تخت نشین ہوا، مگر اُس نے

اپنی عیش پرستی سے سب کچھ برباد کر ڈالا، اور ایک جنگ کے بعد اُس کا چچا سنجر بن ملکشاہ اُس پر مسلّط ہو گیا، اور اس کے ماتحت کی حیثیت سے وہ صرف عراق و شام پر حکمران رہا، اور خراسان و ترکستان وغیرہ پر سلطانِ اعظم کے نام سے سنجر فرمانروا ہوا،

سلطان سنجر کا تسلّط اور خیام کی خلوت گزینی

سلطان سنجر بن ملک شاہ عملاً اب فرمانروائے کُل تھا، اُس کا یہ عہد ۵۱۱ھ سے ۵۵۲ھ تک وسیع ہے، اس عہد میں ہم کو خیام کا پتہ دربارِ شاہی میں نہیں ملتا، البتہ ایکدفعہ اُس کے وزیر شہاب الاسلام عبدالرزاق کی مجلس میں وہ نظر آتا ہے، اسکی وزارت کا زمانہ ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک ہے، اس کے بعد خیام کا نام کسی محفل میں سنائی نہیں دیتا، الا یہ کہ ۵۱۵ھ میں سلطانی خزانہ کے لیے بعض حکیموں نے فلزات کے تولنے کی ترازو بنانے پر مختلف رسالے لکھے تھے، اُن میں ایک رسالہ حکیم خیام کا بھی[۱] تھا، اور اسی لیے اس سنہ کے بعد عام تذکرہ نویسوں نے اُس کو مردہ سمجھ لیا ہے، مگر اُس کی اس خاموشی کا راز صرف بیہقی کے بیان سے فاش ہوتا ہے، اور تعجب ہے کہ اُس ضروری ٹکڑے کو درۃ الاخبار کے مصنف (یعنی بیہقی کے مترجم) نے چھوڑ دیا ہے، بیہقی اور شہرزوری میں ہے، کہ سلطان سنجر (المولود ۴۷۱ھ) کو بچپن میں جب چیچک نکلی تھی اور حکیم خیام اُس کا علاج کر رہا تھا، تو ایک دن جب خیام شہزادہ کو دیکھکر باہر نکلا تو مجیر الدولہ[۲] (ابو الفتح علی بن حسین المعزول ۴۹۵ھ) نے پوچھا، کہ شہزادہ کو کیسا پایا، اور کیا علاج کیا، خیام نے کہا، "اَلصَّبِیُّ مَخُوْفٌ" "بچہ کا خوف ہے" حکیم کے اس فقرہ کو شہزادہ کے ایک حبشی خدمتگار نے سُن لیا،

---

[۱] تحقیق کے لیے دیکھو تصنیفات کے سلسلہ میں اُس کے رسالہ میزان الحکم کا ذکر،
[۲] زبدۃ النصرۃ ص۸۵ مصنف بعد کو یہ سنجر کا وزیر بھی ہو گیا تھا، ۴۹۶ھ میں معزول ہوا (ابن اثیر ۴۹۵ھ)

اور جاکر شہزادہ سے دہرادیا، شہزادہ خیام سے بدگمان ہوگیا، اور اُس سے نفرت کرنے لگا، بیہقی کا اصل فقرہ یہ ہے

فلما برء السلطان واضمر بسبب	جب شہزادہ اچھا ہوا تو اس کے سبب سے امام عمر
(ذلک) بغض الامام عمر وکان یحبہ	کا بغض دل میں چھپایا اور وہ اُنکو محبوب نہیں رکھتا تھا،

اس سے اندازہ ہوگا، کہ ۵۱۱ھ کے بعد سے وہ کیوں شاہی درباروں میں اور امراء کی مجلسوں میں نظر نہیں آتا، سلطان سنجر کو خیام کے بجائے خیام کے حریف معاصر ابوالفتح ابن کوشک سے عقیدت تھی، درۃ الاخبار میں ہے،

"وبواسطہ حسن اعتقادے کہ سلطان مغفور سنجر انار اللہ برہانہ بطریت او داشت اکثر کتب او در خزانہ سلطان بودی، وسلطان را مطالعہ کتب او شغفے عظیم بودے" (ص ۷۸)

آذر نے آتشکدہ میں اور والہ داغستانی نے ریاض الشعراء میں اور ہدایت نے مجمع الفصحاء میں لکھا ہے کہ سلطان سنجر خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

"خیام وہو عمر گویند با سلطان سنجر در سریک تخت می نشستہ" (آتشکدہ ص ۱۳۹ بمبئی)

"چنانچہ سلطان سنجر وی را با خود در یک تخت نشانید" (ریاض الشعراء تذکرہ خیام قلمی کتبخانہ ندوہ)

ان بیانات میں سلطان[۱] سنجر کا نام صحیح نہیں، کہ یہ واقعہ جیسا کہ اوپر گذر چکا شمس الملک کے ساتھ کا ہے،

---

[۱] واقعات کے سمجھنے کے لیے سلجوقی سلاطین کا حسب ذیل نقشہ پیش نظر رہے،

سلاطین خراسان وترکستان وایران وعراق وشام	۱- الپ ارسلان،	۴۵۵ھ	۴۶۵ھ،
	۲- ملکشاہ،	۴۶۵ھ	۴۸۵ھ،
	۳- برکیارق بن ملکشاہ	۴۸۵ھ	۴۹۸ھ
	۴- محمد بن ملکشاہ	۴۹۸ھ	۵۱۱ھ
سلطنت خراسان وترکستان وایران،	۵- سلطان اعظم سنجر بن ملک شاہ،	۵۱۱ھ	۵۵۲ھ
سلطنت عراق وشام	۶- محمود بن محمد،	۵۱۱ھ	۵۲۵ھ
	۷- طغرل بن محمد	۵۲۵ھ	۵۲۹ھ

اُمراء اور وُزرائے سے تعلقات

درباری امیرن اور وزیرون مین سے سب سے پہلا نام اس کے سوانح مین نظام الملک کا آتا ہے، مگر مستند کتابون مین اسکے نام کا ذکر صرف ایک دفعہ ملتا ہے، ابن اثیر مین ہے کہ ملک شاہ اور نظام الملک نے رصدخانہ کی تعمیر کے لیے دوسرے عالمون اور ہیئت دانون کیساتھ عمر خیام کو بھی بلایا[1]، اس حوالہ کے سوا خیام کے مستند سوانح مین نظام الملک کا کوئی تذکرہ نہین ملتا، یہان تک کہ نظام الملک نے ۴۸۵؁ھ مین شہادت پائی،

نظام الملک کے چند روز کے بعد ملک شاہ نے بھی وفات پائی، اس طرح قلمدانِ وزارت کیساتھ تاجِ سلطنت بھی بدل گیا،

نظام الملک کے دو بیٹے مؤید الملک اور فخر الملک یکے بعد دیگرے برکیارق اور محمد بن ملکشاہ کے وزیر ہوئے، ان دونون کی وزارت ۴۸۷؁ھ سے ۵۰۰؁ھ تک ختم ہو جاتی ہے، خیام نے اپنا فارسی فلسفیانہ رسالہ کلیات الوجود انھین دونون بھائیون یا اُن مین سے ایک کے نام پر لکھا، ساتھ ہی اُس مین یہ بھی تصریح ہے کہ وہ اُس کی مجلس مین برابر حاضر رہتا تھا، اور اُس کو اُس کی

---

[1] ابن اثیر واقعات ۴۶۷؁ھ،

مجلس مین خاص تقرب حاصل تھا، چنانچہ کہتا ہے،

"چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحب عادل فخر الملک بن مؤید (؟) حاصل گشت و قربت و اختصاص داد بعالی مجلس خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستہ در علم کلیات، پس این جزوے بر مثال رسالتے از بہرِ درخواست او املی (املا) کردہ شد"[۱]

۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام امیر ابو سعد جرہ کا مہمان تھا جس کا دولت خانہ شہر مذکور کے کوے بردہ فروشان مین واقع تھا[۲] تاریخون مین اس نام کا کوئی پتہ نہین چلتا،

۵۰۸ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جس وزیر کے ذریعہ خیام کو شکار کے لئے نجوم سے کسی بے ابر و باد دن کی تعیین کا حکم بھیجا تھا، اُس کا نام نظامی عروضی نے "خواجۂ بزرگ صدرالدین محمد بن مظفر" لکھا ہے[۳]، اُس سے مراد فخر الملک ابو الفتح مظفر بن نظام الملک کا بیٹا ابو جعفر محمد صدرالدین ہے، جو ۵۰۰ھ مین اپنے باپ فخر الملک کے قتل کے بعد وزیر ہوا، اور ۵۱۱ھ مین سلطان سنجر کے ایک غلام کے ہاتھ سے مارا گیا[۴]،

اس کے بعد نظام الملک کا بھتیجا شہاب الاسلام ابو المحاسن عبد الرزاق بن عبد اللہ وزیر ہوا، جس نے ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک سلطان سنجر کی وزارت کی، اُسکی مجلس مین خیام کی آمد و رفت تھی، وہان علماء و فقہاء کا مجمع رہتا تھا، وزیر خود بھی عالم و فقیہ تھا، اُسی کی مجلس مین خیام نے اختلافِ قرأت پر بحث کی تھی[۵]،

علاء الدولہ فرامرز بن علی بن فرامرز امیر یزد سے اس کے جو تعلقات تھے، اُنکا ذکر اوپر گذر چکا ہے،

---

[۱] دیباچۂ رسالۂ کلیات الوجود خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری [۲] چہار مقالہ ص۶۲ [۳] ایضاً ص۶۳ [۴] زبدۃ النصرۃ ص۲۲۳، ابن اثیر ۵۱۱ھ [۵] بیہقی و شہرزوری،

معاصرین سے تعلقات و مباحثات

اس عہد مین یعنی پانچوین صدی کے اواسط و اواخر اور چھٹی صدی کے اوائل مین بڑے بڑے فلاسفہ اور اہل علم زندگی بسر کر رہے تھے، پانچوین صدی ہجری کے اواخر (سنہ ۴۷۷ھ) تک ابوعلی سینا المتوفی سنہ ۴۲۸ھ کے متعدد شاگرد زندہ تھے، شہرزوری نے ابوالعباس اللوکری (ص ۲۹) کے حال مین لکھا ہے،

سبق اقرانہ الخیامی وابن کوشک	ابوالعباس لوکری اپنے ہمسرون، خیام، ابن
والواسطی ...... وان قومًا	کوشک اور واسطی سے بڑھ گیا تھا ...... اور وہ چند
ھو صدرھم لکبار وان لعتہ	لوگ جنکا وہ صدر تھا بڑے تھے اور یہ چارون
ھواولھم لخیام،	جنمین وہ اول تھا اچھے تھے،

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چارون ارباب دانش ہمسر و ہمعصر تھے، ان مین سے ابوالعباس لوکری بہمنیار المتوفی سنہ ۴۵۸ھ کا شاگرد تھا، اور خود بہمنیار، ابوعلی سینا کا خاص شاگرد تھا، بیہقی اور شہرزوری کے بیان کے مطابق خراسان مین فلسفہ کا رواج اسی ابوالعباس کے ذریعہ ہوا،[1]

---

[1] شہرزوری صہ ۹۵ تتمۃ الاخبار صفحہ ۱۰۱،

رصد خانۂ ملک شاہی کے کارکنون مین یہ بھی داخل تھا[1]،

ابوالفتح ابن کوشک بھی حکیم تھا، اور اسکی بہت سی تصنیفات تھین، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ تا ۵۵۲ھ) اُس کا عقیدتمند تھا، اُس کی تصنیفات اُس کے کتب خانہ مین تھین[2]،

واسطی سے مراد میمون بن نجیب واسطی ہے، جو طب و حکمت و فلسفہ سب کا ماہر تھا، ابو علی سینا کی شفا کے ابواب منطق و طبیعیات و الٰہیات کا حافظ تھا، اہلِ دولت سے کم ملتا تھا، ہرات کا حاکم ظہیر الملک علی بیہقی اُسکا معتقد تھا[3]،

واسطی ہیئت و فلکیات مین بھی ماہر تھا، رصدِ ملک شاہی کی تیاری کے لیے جو علمائے ہیئت ۴۶۷ھ مین جمع کیے گئے تھے، اُن مین ایک یہ بھی تھا، (ابن اثیر ۴۶۷ھ)

ان کے علاوہ ایک محمد بن عبد الرحیم نسوی، شاگردِ بوعلی سینا کا نام بھی ہے، جس نے ۴۷۳ھ مین خیام سے کون و تکلیف کے مسئلہ مین مراسلت کی تھی، جو تحریری صورت مین موجود ہے،

مشہور امام ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰ھ۔ ۵۰۵ھ) بھی خیام کے معاصرین مین تھے، اگرچہ قیاس چاہتا ہے، کہ وہ عمر مین خیام سے کچھ چھوٹے ہون، اور آیندہ کا طرزِ کلام بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے، ملک شاہ کے دربار سے دونون کو تعلق تھا، مگر دونون دو مسلک کے تھے، خیام بوعلی سینا کا حامی اور فلسفۂ یونان کا طرفدار تھا، اور امام غزالی، بوعلی سینا کے مخالف، اور فلسفۂ یونان کے دشمن تھے، اور خصوصاً تہافت الفلاسفہ کے مصنف کی حیثیت سے اُن کا یہ پہلو سب کے سامنے ہے، جسمین انھون نے ابو علی سینا وغیرہ کی بیجا تکفیر کی ہے،

[1] تحفۂ شاہیہ قطب شیرازی [2] شہرزوری صفحہ ۲۳ و درۃ الاخبار صفحہ ۵ [3] شہرزوری صفحہ ۲۲ و درۃ الاخبار ص ۶۶،

ایک دفعہ امام غزالی خیام کی مجلس مین آئے، (اس سے خیام کی عمر کی بڑائی کا اشارہ نکلتا ہے) اور پرانے یونانی فلسفہ کے مطابق یہ دریافت کیا کہ فلک (آسمان) کے تمام اجزار مساوی ہین، پھر کیا سبب ہے کہ فلک کے دو جزء (جنوبی و شمالی) قطبیت کے لیے متعین ہوتے، اور دوسرے اجزار نہ ہوئے امام کا مقصود یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے مطابق ترجیح بلا مرجح یعنی معلول بلا علت ہونا محال ہے، پھر فلک کے موجودہ دو جنوبی و شمالی اجزاے قطبی ہی اجزائے قطبی کیون بنے، درانحالیکہ تمام اجزاے فلکیہ اجزا ہونے کی حیثیت سے برابر ہین ان مین ترجیح کی کوئی وجہ نہین،

خیام نے اس اعتراض کا بڑا لمبا چوڑا جواب دینا شروع کیا، اور حرکت کی حقیقت اور اس کے اقسام کی تفصیل شروع کی، لیکن بیہقی اور شہرزوری کا بیان ہے کہ نفس نقطۂ اعتراض کا جواب خیام نے نہین دیا، اور کہتے ہین کہ خیام کی خاص عادت یہ تھی کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، بہرحال خیام کی یہ تقریر اتنی طولانی ہوئی کہ ظہر کا وقت آگیا، اور موذن نے اذان دی، اور غزالی یہ کہکر اٹھ گئے

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ (قرآن) حق (اذان) آگیا اور باطل (فلسفیانہ بحث) رخصت ہوا۔

ظاہر ہے کہ یہ ملاقات شہر نیشاپور مین ہوئی ہوگی، امام صاحب کے قیام نیشاپور کے دو زمانے ہین، ایک طالب العلمی مین، جب وہ امام الحرمین کے درس مین شریک تھے، امام الحرمین نے ۴۷۸ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد ۴۸۴ھ مین امام غزالی مدرسۂ نظامیہ بغداد کے مدرس ہو گئے، اور پھر یہین سے فلسفہ سے دل برداشتہ ہو کر ۴۸۸ھ سے ۴۹۹ھ تک وہ دمشق، بیت المقدس، مکہ معظمہ، اور اپنے وطن طوس مین تصوف کی مشق کرتے رہے، اور فلسفہ کا رد لکھتے رہے، پھر دوبارہ ۴۹۹ھ مین فخر الملک بن نظام الملک وزیر سلطان سنجر کے اصرار سے مدرسۂ نظامیہ

نیشاپور کی مدرسی اختیار کی، اور دوبارہ نیشاپور آئے، فخر الملک سنہ ۵۰۰ھ مین مارا گیا، اور امام صاحب نیشاپور سے پھر طوس چلے گئے، اور وہین سنہ ۵۰۵ھ مین وفات پائی[1]،

امام صاحب آغاز عمر مین سنہ ۴۸۴ھ تک جب وہ پہلی بار نیشاپور سے بغداد کو گئے ہین، فلسفہ سے بدگمان نہ تھے، ان کی بدگمانی کا عہد سنہ ۴۸۸ھ سے شروع ہوتا ہے اور اس حالت مین نیشاپور کی واپسی سنہ ۴۹۹ھ مین ہوئی، اس سے یہ پہلو بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، کہ عمر خیام اور امام غزالی کی یہ ملاقات اور گفتگو سنہ ۴۹۹ھ اور سنہ ۵۰۰ھ مین ہوئی ہوگی،

اوحد الزمان ابو البرکات بن ملکا بغدادی المتوفی سنہ ۵۴۷ھ جس نے فلسفۂ مشائیہ کے رد مین المعتبر نام کتاب لکھی تھی، وہ بھی خیام کا چھوٹا معاصر تھا، یعنی خیام عمر مین اُس سے بڑا تھا، اُس کے بارے مین علاء الدولہ فرامرز سے جو خود ایک بڑا فلسفی اور حکیم تھا (درۃ الاخبار ص ۸۶ و شہرزوری ص ۲۵) خیام کی جو نوک جھوک ہوئی، وہ اوپر گذر چکی،

خیام کا ایک اور نامور معاصر ابو حاتم مظفر اسفرائنی (ابو المظفر؟ اسفزاری) ہے، یہ مہندس اور ہیئت دان تھا، اور رصدخانہ کے کامون مین بقول ابن اثیر یہ بھی خیام کا شریک تھا، اسمین اور خیام مین بڑے بڑے مناظرے اور تحریری سوال و جواب ہوتے تھے، شہرزوری مین ہے،

کان حکیما معاصرا للخیام وبینہما مناظرات، (ص ۲۹)	وہ حکیم تھا، اور خیام کا معاصر تھا، اور ان دونون کے درمیان مناظرے ہین،

بیہقی کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

---

[1] یہ سنین امام صاحب کی تصنیف المنقذ من الضلال اور مولانا شبلی مرحوم کی الغزالی سے لیے گئے ہین،

"حکیمے با دانش و رہنمائی و معاصرِ فیلسوف عمر خیّام بود، و میان ایشان مناظرات بسیار و معارضات

بے شمار بودہ" (ص ۹۹)

مگر دونون تذکرہ نگار لکھتے ہین کہ خیّام کا پایہ مظفر سے اونچا تھا، مظفر کو علم جرِّثقیل اور آلاتِ نمائی

مین زیادہ کمال تھا، اس نے شاہی خزانہ کے لیے یونانی حکیم ارشمیدس کے اصول پر خالص سونے

کے تولنے اور آمیزش کے دریافت کرنے کی ترازو سالہا سال کی محنت مین تیار کی تھی، مگر شاہی

خزانچی نے اپنے جرمِ خیانت کے ڈر سے اس کو توڑ ڈالا، مظفر کو جب اپنی اس محنت کی بربادی کا

علم ہوا، تو اتنا متاثر ہوا کہ تابِ غم نہ لاسکا، اور مر گیا،

یہی دونون تذکرہ نگار بیہقی اور شہرزوری لکھتے ہین کہ "مظفر خیّام کے برخلاف طلبہ اور شاگردون

پر مہربان رہتا تھا"

یہ مظفر غالبًا وہی ہے جس کو ابن اثیر نے رصدِ ملک شاہی کے کارکنون مین خیّام کیساتھ،

ابو المظفر اسفزاری کے نام سے لکھا ہے، اور جس سے نظامی عروضی ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیّام

کے ساتھ ملا تھا[1]،

درۃ الاخبار کے عنوانِ حال مین "ابو حاتم المظفر الاسفزاری" لکھا ہے، اور خاتمۂ حال مین "حکیم ابو المظفر"

لکھا ہے، اور شہرزوری مین "ابو حاتم المظفر الاسفراینی" ہے، اور قفطی نے اپنی اخبار الحکماء مین اس کا نام

نہین لیا ہے، بہرحال یہ ظاہر ہے کہ یہ دونون نام ایک ہی شخص سے عبارت ہین، اور جو فرق ہے

وہ کاتبون کی تصحیف ہے،

[1] چہار مقالہ عروضی ص ۶۳، گب،

اس کی تاریخِ وفات کسی نے نہیں لکھی تاہم نظامی عروضی کے بیان کے مطابق ۵۰۶ھ تک تو وہ زندہ تھا ہی، لیکن فلزات والی ترازو اس نے جس سلطان کے خزانہ کے لیے بنائی تھی، اس سے مراد غالباً سلطان سنجر سلجوقی ہے، اگر ایسا ہے، تو ۵۱۵ھ کے بعد جو سنجر کے تسلطِ عام کا زمانہ ہے، مظفر نے وفات پائی، اس تخمینہ کی ایک ورتائید یہ ہے، کہ میزان الحکمۃ کے نام سے فلزاتی ترازو کے طریقوں پر مظفر کے معاصر عبدالرحمان خازن نے جو کتاب لکھی تھی، اور جس کے دو مختلف نسخے مکتبہ آصفیہ حیدرآباد اور کتب خانہ جامع مسجد بمبئی میں ہیں، ان میں سے دوسرے نسخہ (بمبئی) میں اس ترازو کی ساخت پر تصنیفات کا ذکر ۵۱۵ھ میں کیا گیا ہے، اور پہلے نسخہ (حیدرآباد) کے آٹھویں مقالہ میں ان ابو حاتم مظفر اسفزاری کی ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ہے،

خیام اپنے ریاضی دان معاصرین میں محمد بن احمد معموری بیہقی کے فضل و کمال کا معترف تھا، ابوالحسن بیہقی، اور شہرزوری لکھتے ہیں، کہ "ریاضیات میں یہ (معموری) بنو موسیٰ (خلیفہ مامون عباسی کے معاصر) کا ہم رتبہ تھا، مخروطات میں اس نے ایک کتاب لکھی تھی جس سے بہتر اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، عمر خیام ان علوم میں اس کی سبقت اور تبحر کا اقرار کرتا تھا" شہرزوری میں ہے،

وعمر الخیامی یعترف بتبریزہ فی	اور عمر خیام ان علوم میں اس کی فضیلت
تلک العلوم، (ص ۴۷)	کا معترف تھا،

درۃ الاخبار میں ہے،

"و امام عمر خیام در تفوق و تمیز او از اقران معترف بود" (ص ۱۲۰)

محمد بن احمد معموری بھی رصدِ ملک شاہی میں کام کرتا تھا، یہ رصد خانہ اصفہان میں قائم تھا،

اور اسی کے اطراف مین باطنیہ کا زور تھا سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی نے جب قلعۂ اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا تو یہ محمد بن احمد معموری بھی باطنی کے شبہ مین عوام کے ہاتھ سے قتل ہوا (شہرزوری ص ۴۸ و درۃ الاخبار ص ۱۲۰) سلطان محمد بن ملک شاہ کا یہ حملہ جیسا کہ ابن اثیر مین ہے سنہ ۵۰۰ھ مین ہوا تھا، اس لیے یہی زمانہ اس حکیم کی وفات کا ہوگا،

حکیم کے معاصر شعراء مین عالی رومی نے ربیع المرسوم مین رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ

"در رسالہ تبریزی می نوشتہ کہ عمدۃ الشیوخ واصل معالی سیر شیخ ابو سعید ابو الخیر، و مولٰنا حکیم ناصر خسرو، و شمس الحکما مولٰنا سنائی و حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند و احیاناً بمراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودندے[1]"

لیکن بعض نام اس فہرست مین صریحاً غلط ہین، چنانچہ ان بزرگون کی وفات کی تاریخین اس معاصرت کے مسئلہ کو حل کرونگی،

۱- ابو سعید ابو الخیر المتوفی سنہ ۴۴۰ھ ۳- سنائی المتوفی سنہ ۵۴۵ھ[2]

۲- حکیم ناصر خسرو، تقریباً سنہ ۴۸۱ھ[3] ۴- نظامی عروضی " بعد سنہ ۵۵۲ھ

۵- سوزنی المتوفی سنہ ۵۶۹ھ

سلطان ابو سعید ابو الخیر کی معاصرت نونا ممکن ہے، اور سوزنی کی بمشکل قابل اعتبار ہے البتہ ناصر خسرو، سنائی اور نظامی عروضی کی صحیح ہے مگر ان مین سے ملاقات صرف نظامی عروضی کی ثابت ہے، جیسا کہ اُس کے چہار مقالہ مین مذکور ہے،

---

[1] نسخۂ قلمی دار المصنفین ص ۱۳، [2] خسرو کے تصنیفی قرائن سے یہی تاریخ نکلتی ہے [3] سنائی کی سنہ ۵۲۵ھ تاریخ وفات غلط ہے،

وفات

تعیین عمر ہم نے شروع مین پوری احتیاط اور استدلال سے خیام کی وفات کی تاریخ ۵۲۶ھ اور تاریخ ولادت ۴۴۰ھ قرار دی ہے، اس حساب سے وفات کے وقت اس کی عمر چھیاسی ۸۶ برس کی ہوگی،

کیفیت وفات اسکی وفات کا واقعہ بھی نہایت عجیب ہے، اُسکا معاصر تذکرہ نگار بیہقی اس کے داماد امام محمد بغدادی سے سنکر لکھتا ہے، کہ خیام ایک دن ابو علی سینا کی مشہور فلسفیانہ تصنیف شفا کی الٰہیات کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد و کثیر کی بحث پر پہنچا، تو سونے کا خلال کتاب مین رکھکر کتاب بند کر دی، اور کہا کہ چند سمجھ دارون کو بلاؤ مجھے وصیت کرنی ہے، پھر وصیت کی، اور نماز کے لیے کھڑا ہو گیا، اس وقت سے پھر نہ کچھ کھایا، نہ پیا، رات کو عشا کی نماز کے سجدہ مین اسکی زبان سے یہ فقرے ادا ہو رہے تھے، کہ "بار الٰہا! تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے معاف کر، کہ مین نے تجھکو جتنا بھر بھی جانا، وہی تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" یہ کہتے کہتے وہ مرغ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا،[۱]

خاقانی نے مرثیہ نہین لکھا صاحب نظام الملک نے اس موقع پر خاقانی کا جو مرثیہ نقل کیا ہے،[۲] وہ حکیم غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام کی موت پر نہین، بلکہ حکیم کافی الدین عمر بن عثمان کی موت پر ہے، جو خاقانی کا چچا تھا، اور جسکی تربیت مین وہ پلا تھا،

مدفن خیام نے نیشاپور مین وفات پائی، اور وہین کے ایک گورستان مین جسکا نام حیرہ تھا، دفن ہوا،[۳]

---

۱ تاریخ الحکماء بیہقی و شہرزوری ۲ نظام الملک طوسی صفحہ ۰۰ نامی کانپور ۱۹۰۲ء ۳ چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۶۳ گب،

قبر[1]

خیام نے اپنی قبر کی نسبت اپنی زندگی مین ایک عجیب پیشین گوئی کی تھی، جو حرف حرف پوری ہوئی، نظامی عروضی کہتا ہے، کہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین بردہ فروشون کی گلی مین امام عمر خیام اور خواجہ مظفر اسفزاری ٹھہرے تھے، مین اُن سے ملنے گیا، خیام نے باتون باتون مین کہا کہ میری قبر ایسی جگہ ہوگی، جہان ہر موسم بہار مین، بادِ شمال اُس پر پھول برسائیگی، عروضی کہتا ہے کہ خیام کی یہ پیشین گوئی مجھے محال معلوم ہوئی، لیکن مین جانتا تھا کہ امام خیام لغو نہین بکتا، ۵۳۰ھ مین نیشاپور پہنچا، تو چار (یا چند) سال ہوئے تھے، کہ وہ زیر خاک ہو چکا تھا، مجھ پر اُسکی استادی کا حق تھا، جمعہ کے دن اُس کی زیارت کو گیا، ایک شخص کو اپنے ساتھ لے گیا کہ اس کی قبر کا پتہ بتائے، وہ مجھکو گورستان حیرہ مین لے گیا، بائین ہاتھ مڑا، تو باغ کی دیوار کے نیچے قبر پائی، دیکھا کہ امرود اور زردآلو کے درخت لگے ہین، اور پھولون کی اتنی پتیان اُس پر گری ہین کہ قبر بالکل ڈھک گئی ہے، اس وقت مجھکو بلخ کا واقعہ یاد آیا اور رو پڑا،

مزید احتیاط کے لیے ہم اس موقع پر چہار مقالہ کی اصل عبارت نقل کر دیتے ہین، ساتھ ہی

---

[1] ایک عجیب حادثہ :- مین اس وقت جب قلم نے یہ لفظ لکھا تاریون نے میرے عزیز داماد سید علی اشرف مرحوم کی وفات کی خبر کا تار لاکر ہاتھ مین دیا، انا للہ، مرحوم چار برس سے سل مین مبتلا تھا، اُس کی جوانمرگی کا ماتم!

غمزدہ سلیمان (۲۱ نومبر ۱۹۳۰ء)

ہمارے فاضل دوست پروفیسر عبدالقادر صاحب (دکن کالج پونہ) نے چہار مقالہ کا جو ایک نیا قلمی نسخہ دریافت کیا ہے، اس کے تقابل سے جو اختلافاتِ نسخ نظر آتے ہیں، اُن کو بھی حاشیہ مین لکھ[1] دیتے ہین،

قزوینی کا مطبوعہ نسخہ

"خواجہ امام عمر[1] خیامی و خواجہ امام[2] مظفر اسفزاری[3] نزدل کردہ بودند و من[4] بدان خدمت پیوستہ بودم درمیان مجلس عشرت از حجۃ الحق عمر شنیدم[5] کہ او گفت گورمن در موضعی باشد[6] کہ ہر بہاری شمال بر من[7] گل افشان میکند، مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی[8] گزاف نہ گوید، چون در سنہ[8] نلثین بنیشاپور رسیدم چہار[9] (چند-ن) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود و عالم سفلی از وی یتیم ماندہ، و او[10] را بر من حق استادی بود، آدینہ[11] بزیارت او رفتم و یکی را با خود ببردم کہ خاک او[12] بمن نماید مرا بگورستان حیرہ بیرون آورد و بر دست چپ گشتم[13] در پایین[14] دیوار باغی خاک او دیدم[16] نہادہ و درختان[17] امرود و زردآلو سر از آن[18] باغ بیرون کردہ[19] و چندان برگ شکوفہ[20] بر خاک او ریختہ بود کہ خاک او در زیر گل پنہان[21] شدہ بود،

---

[1] (المبنی فی الاقلی نسخہ) [1] عمر خیام [2] خواجہ مظفر [3] اسفراینی [4] من بخدمت [5] برسیدم [6] بود [7] برا و گل افشان کند [8] چنین مرد [8] و چند سال بود کہ آن [10] او را حق استادی [11] روز آدینہ [12] تا [13] او را [14] گشتیم [15] پایان [16] خاک او نہادہ [17] و درختان زردآلو [18] سر آن باغ [19] کشیدہ [20] برگ و شگوفہ [21] ناپدید گشتہ پس مرا آن حکایت،

"چہار مقالہ کا یہ قلمی نسخہ جس کا پروفیسر صاحب نے پتہ چلایا ہے بمبئی مین ملا فیروز کے کتب خانہ مین ہے، یہ نسخہ مستقل طور پر نہین لکھا گیا ہے بلکہ کتاب وصایاے نظام الملک کے حواشی پر درج ہے، سنہ کتابت معلوم ہوتا ہے چھوٹ گیا ہے گو وصایا کے اختتام پر دیا ہوا ہے، مگر صاف نہین، چہار مقالہ کے آخر مین یہ عبارت ہے، "تمت رسالۃ مجمع النوادر بتمم فی حجہ سنہ" وصایا کے اختتام پر یہ عبارت ہے:-

"تمت الوصایاے سلطان الوزراء خواجہ نظام الملک علیہ الرحمہ والمغفرہ بتاریخ شانزدہم ذیقعدہ سنہ ۱۱۰ من ہجرہ"

اس نسخہ کے پہلے ورق کی پشت پر ایک مربع مہر ہے جسمین یہ عبارت اور سنہ ہے:- "تقرالدین الحسینی سنہ ۱۱۹۲"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ سنہ ۱۱۹۲ کے پیشتر کا ہے، مجمع النوادر کے آخر مین سنہ کے نیچے جو ۱۱۰ لکھا ہے، غالباً ہم ۱۱۰ ہے،

تلامذہ

خیام بخیل العلم تھا؟ | خیام کی نسبت یہ عام شکایت کیگئی ہے، کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، اسی لئے نہ اُس نے بڑی بڑی تصنیفات کین، اور نہ وہ طالب علمون اور شاگردون کے ساتھ لطف سے پیش آتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

ولہ ضنّۃ بالتصنیف والتعلیم — اس کو تصنیف کرنے اور سکھانے مین بخالت تھی

ابو حاتم مظفر اسفرائنی کے حال مین شہرزوری مین ہے،

وکان رؤفا بالمتعلمین والمستفیدین — خیام کے برخلاف ابو حاتم مظفر طالب علمون

علی خلاف طبیعۃ الخیامی (صہ) — اور شاگردون پر مہربان تھا،

اس کا سبب | غالباً یہی سبب ہے کہ خیام کے تلامذہ کا حلقہ بہت مختصر ہے، اور یہ بھی وجہ ہے کہ وہ آخر عمر مین جب اہل کمال استادی کے مرتبہ کو پہنچتے ہین لا ادریت تک ترقی کر چکا تھا، اور اس منزل مین آکر تعلیم و تعلّم، درس و تدریس، اور استادی و شاگردی سب ہیچ نظر آتی ہے، خود اوس کی ایک رُباعی ہے،

یک چند بکودکی باُستاد شدیم — یک چند باستادی خود شاد شدیم

پایانِ سخن نگر کہ مارا چہ رسید — چون آب بر آمدیم و چون باد شدیم

(نسخہ بوڈلین)

چند شاگردون کے نام | بہرحال اس کے دو تین شاگردون کے نام بمشکل معلوم ہوئے ہین،

۱- ابوالمعالی عبداللہ بن محمد میانجی عین القضاۃ، یہ خیام اور امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے برادر امام محمد غزالی دونون کے شاگرد تھے، انھون نے گویا (خیام کے) فلسفہ اور (امام احمد غزالی) تصوف کو ملا کر ایک نئی چیز کھڑی کی، وزیر ابوالقاسم استرابادی نے کسی عداوت کے سبب اُن کو پھانسی دیدی، کشف الظنون مین ۵۲۵ھ تاریخ وفات لکھی ہے، شہرزوری مین ہے،

کان من تلامذۃ الخیامی وتلامذۃ احمد الغزالی وخلط کلام الصوفیۃ بکلام الحکماء، (ص ۴۹)

درۃ الاخبار (ص ۹۱) مین مزید یہ ہے کہ اُنھون نے اپنی اس کتاب کا نام زبدۃ الحقائق رکھا تھا اس کے قلمی نسخے لاہور یونیورسٹی اور انڈیا آفس کے کتبخانون مین موجود ہین،

۲- دوسرا شخص حکیم علی بن محمد حجازی قاینی ہے بیہق مین اس کا قیام رہتا تھا، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) اور خوارزمشاہ اتسز بن محمد (۵۲۱ھ-۵۵۱ھ) کے نام سے کتابین لکھی ہین، ۵۴۷ھ مین نوے سال کی عمر مین وفات پائی،

"او از شاگردان امام عمر خیام بود" (درۃ الاخبار ص ۱۰۶)

ان کے علاوہ ایک شخص اور ہے،

۳- احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، سمرقند کا باشندہ تھا، ملوک غور کے دربار مین رہتا تھا، چہار مقالہ کا مصنف ہے، اس نے اپنی یہ کتاب (حسب تحقیق عبدالوہاب قزوینی محشی چہار مقالہ) ۵۵۱ھ اور ۵۵۲ھ کے درمیان لکھی، یہ شاعر، ادیب، اور منجم تھا، بہرحال وہ اپنے

کو خیام کا شاگرد اور اس کو اپنا استاد کہتا ہے، (چہار مقالہ ص ۶۳) وہ خود بھی منجم تھا (ص ۶۶) اور اُس نے خیام کا ذکر بھی منجمین کے زمرہ مین کیا ہے اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ علم نجوم ہی مین خیام کا شاگرد تھا،

ایک فقیہ شاگرد کا قصہ

آثار البلاد مین زکریا قزوینی المتوفی ۶۸۲ھ نے ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک فقیہ صاحب صبح تڑکے آکر خیام سے فلسفہ کا درس لیتے تھے، اور جب اپنے معتقدون کے حلقہ مین بیٹھتے تھے تو اُس کو برا بھلا کہتے تھے، خیام کو اس کی خبر لگی تو اُس نے ایک سنجیدہ مذاق کیا، سویرے ہی اس نے چند ڈھول بجانے والون کو گھر مین چھپا کر بٹھادیا، جب فقیہ صاحب حسب دستور سبق پڑھنے آئے تو اُس نے ڈھول والون کو اشارہ کیا، انھون نے ڈھول پیٹنا شروع کیا، لوگ جمع ہوگئے، تو اُس نے کہا دیکھو یہ تمھارے فقیہ شہر تم سے چھپکر مجھ سے پڑھنے آتے ہین، اور تم مین بیٹھ کر مجھے برا بھلا کہتے ہین[1]،

آثار البلاد ۶۷۴ھ کی تصنیف ہے،

کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟

ربیع المرسوم مین عالی رومی نے کسی کتاب سے (حوالہ کا صفحہ ہمارے نسخہ سے کھو گیا ہے) نقل کیا ہے، کہ امام غزالی باصرار حکیم خیام کے شاگرد ہوئے، اور بارہ برس اوسکی صحبت مین رہے، وہ برابر خیام سے تدریس کی اجازت مانگتے تھے مگر وہ نہین دیتا تھا، آخر ایک دن مستی کی حالت مین اجازت دیدی، رومی کی اصل عبارت یہ ہے،

گویند کہ پیشوائے بزرگوار عالی، امام محمد بن محمد غزالی، از خدمت حکمت آبی استفادۂ علم حکمی فرمودی

[1] آثار البلاد و اخبار العباد زکریا قزوینی، ذکر نیشاپور ص ۳۱۸،

اما حکیم مشار الیہ تعلیم و تدریس را رخصت نمودے، بعد از ابرام و الحاح کہ می بودے بحالت مخوری
اناده بیک دو کلمہ چراغ تعہد بر فزودے، تا دوازده سال بدین نہج و منوال امام ہمام خجستہ خصال
بمذاکرۂ علوم مشغوف و میال گشتی، و کتاب حکمۃ العین را در اثنا ے آن تو قل نوشتے، باز برخصت حکیم مشہد
رضویہ کرامت نعیم میرفتے، اما مقصود ایشان ازین تعلم و اذعان، بطلان براہین حکماء روشناسان بودے[1]"

امام غزالی کا استفادہ ممکن ہے، مگر امام موصوف کے احوال مین کسی نے خیام کا نام نہین لیا ہے، اس لیے یہ بیان مشکوک ہے، خصوصًا بارہ سال کا زمانہ اس طرح گذارنا، امام غزالی کے حال مین قابل ترک واقعہ نہ تھا، مگر نہ تو امام نے اپنے احوال مین اور نہ تذکرہ نگارون نے انکے حالات مین اسکا ذکر کیا ہے، پھر حکمت العین نام کی کوئی کتاب امام کی مصنفات کی فہرست مین نہین، حکمۃ العین عربی فلسفہ کی جو ایک مشہور کتاب ہے، وہ نجم الدین علی کاتبی قزوینی المتوفی ۶۷۵ھ کی تصنیف ہے،

البتہ بیہقی نے تاریخ الحکماء مین غزالی اور خیام کی ملاقات اور سوال و جواب کا حال لکھا ہے، جو اوپر گذر چکا ہے،

---

[1] ربیع المرسوم ص ۱۴۲، صفحات، دار المصنفین مین لگاے گئے ہین،

تصنیفات

خیام پر تصنیفی بخل کا الزام خیام کی نسبت بیہقی نے لکھا ہے، اور شہرزوری نے اس کو نقل کیا ہے، کہ "وہ تصنیف میں بخیل تھا" بیہقی سنہ ۵۰۷ھ میں اس سے ملا تھا، یہ خیام کے اواخر زندگی کے سال ہیں، ان تذکرہ نویسون نے اس کی تعلیم و تصنیف کے عدم ذوق کو علمی و تعلیمی بخل پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہین معلوم ہوتا جس شخص نے بڑی ہی کاوش و جد و جہد سے جبر و مقابلہ کے اصول پر بے مثال کتاب تصنیف کی ہو، اور اصول اقلیدس پر محققانہ کتاب لکھی ہو، اور مشاہدات فلکی کی زیچ تیار کی ہو، اس کو کوئی بخیل العلم نہین کہہ سکتا، مگر رباعیات خیام کے پڑھنے والے سے یہ راز چھپا نہین رہ سکتا کہ حکیم خیام اواخر عمر مین فلسفہ دانی کے اس درجہ پر پہنچ گیا تھا جہان ہر حکیم اپنے علم کے کمال اور زندگی کے پایانِ کار مین پہنچ جاتا ہے، یعنی مرتبۂ علم کی ہیچ میرزی، دانستہ نادانی، اور عالمانہ اقرار جہل،

"معلومم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد"

دل گفت مرا علم لدنی ہوس است — تعلیم کن اگر ترا دسترس است
گفتم کہ الف، گفت دگر ہیچ مگو — در خانہ اگر کس است یکحرف بس است

("خیام" نسخہ بوڈلین)

هرچند بگودکی باستاد شدیم — هرچند باستادی خود شاد شدیم
ولہٗ
پایان سخن نگر که ما را چه رسید — چون آب بر آمدیم و چون باد شدیم

من ظاهر نیستی و هستی دانم — من باطن هر فراز و پستی دانم
ولہٗ
با این همه از دانش خود شرمم باد — گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم

از درس علوم جمله بگریزی به — واندر سر زلف دلبر آویزی به
(نسخۂ بوڈلین)

ان اشعار سے ثابت ہے، کہ خیام اواخر عمر مین علم کے کس رتبہ پر تھا، اور اس لئے نوآموزگاران علم وفن جو ابھی تک "علوم وفنون" کے طلسمات مین پھنسے تھے، اس کو "بخیل العلم" سمجھنے مین در حقیقت معذور سمجھے جا سکتے ہین، اسی سے یہ نظریہ بآسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ خیام کی جن تصنیفات مین سعی ومحنت اور جدّ وجہد آشکارا ہے، وہ اُس کے آغاز واواسط عمر کی کمائی ہے، انتہاے عمر کی نہین، اور رباعیات جنھین اس کے اس خیال کی بہتات ہے، اس کے اواخر عمر کا سرمایہ ہین۔

تصنیفات کے نام

خیام کی تصانیف کا ذکر سب سے پہلے بیہقی مین ملتا ہے، بیہقی نے اس کے حسب ذیل تین رسالون کے نام لیے ہین،

۱- رسالہ مختصر طبیعیات
۲- رسالہ بحث وجود،
۳- رسالہ کون وتکلیف،

انھین تینون رسالون کے نام شہرزوری نے بتائے ہین،

تاریخ الفی مین اس کے دو نئے رسالون کے نام ہین،

۴- میزان الحکم (فلزات کے وزن دریافت کرنے مین)

۵- رسالہ لوازم الامکنہ (انقلاب موسم اور مختلف اقلیمون کے اختلاف آب وہوا کے بیان مین)

حاجی خلیفہ چلپی نے زیچ کے بیان مین لکھاہے،

۶- زیچ ملک شاہی لعمر الخیام،

بروکلمن (BROCKELMAN) نے تاریخ علوم عرب مین اسکی دو اور کتابون کے پتے دیئے ہین،

۷- رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب و الفضۃ،

۸- رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کے ایک اور رسالہ کا تذکرہ کیاہے،

۹- رسالۃ فی الجبر و المقابلۃ،

۱۰- خیام نے اپنے اسی رسالہ جبر و مقابلہ مین اپنی ایک اور تصنیف کا حوالہ دیا ہے[1]،

کتاب البرہان علی طرق استخراج اضلاع المربعات و المکعبات،

علمائے مصر مین سے ایک صاحب محی الدین صبری کردی (شیخ القراء بسلطان قلاؤن مصر) نے ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۷ء مین مطبع سعادت مصر سے ابوعلی سینا اور عمر خیام وغیرہ کے چند رسائل کا مجموعہ شائع کیاہے، اور اس کا نام جامع البدائع رکھاہے، اس مجموعہ مین بوعلی سینا

---

[1] رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ۱۸۵۱ء ص ۹

کے چند رسالے تو بوعلی سینا کے اس مجموعۂ رسائل سے لیے گئے ہین، جو ۱۸۹۲ء مین لیڈن مین چھپا تھا اور اس کے نام کے بقیہ رسائل اور عمر خیام کے تین رسالے ناشر نے نور الدین بک مصری کے کتبخانہ سے حاصل کیے ہین، یہ مجموعۂ رسائل کتبخانۂ مذکور مین ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے، اور نہایت علیق ہے[۱]

اس مجموعہ مین خیام کے یہ تین رسالے ہین،

۱۱- پہلا رسالہ کون و تکلیف،

۱۲- دوسرے رسالہ مین مسائل ثلاثہ، تین سوالون کے جواب ہین، کیا خدا شر کا مبدا ہے؟ جبر و قدر مین حق کیا ہے؟ باقی کی صفت زائد بر ذات ہے؟

۱۳- تیسرے رسالہ کا عنوان الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی ہے، ناشر یا کسی دیباچہ نگار نے لکھا ہے کہ اس مین موجود اعلیٰ کے علم کو استدلال سے حاصل کرنے کے استحالہ اور علم اعلیٰ (الٰہیات) کے موضوع کی تعیین کی گئی ہے، لیکن یہ درحقیقت بحث وجود پر ہے،

۱۴- اسی بحث وجود پر اس کا ایک اور رسالہ ملتا ہے، جس کے تین نسخے اسوقت ہمارے سامنے ہین، پہلا نسخہ ہندوستان ہی مین پروفیسر شیخ عبد القادر صاحب (پونہ) کے پاس ہے، اور جو جناب عبد القادر بن جمال الدین نائکی، بی اے، ایم ال سی، رئیس بیجاپور دالحال ساکن ہبلی، احاطہ بمبئی کی ملکیت ہے، شیخ صاحب موصوف کے پاس صوفیانہ و فلسفیانہ رسائل کا ایک قلمی مجموعہ ہے، جس مین ارسطو فارابی، ابوعلی سینا، شیخ الاشراق مقتول سہروردی، ملا افتخار الدین دامغانی، اور میر محمد باقر داماد المتوفی سنہ ۱۰۴۰ھ کے رسائل ہین، خط ایرانی نستعلیق ہے، مجموعہ کے ایک رسالہ (مختصر من قول الحکیم ارسطو فی النفس)

---

[۱] دیکھو خاتمۂ جامع البدائع مطبوعۂ مطبع سعادت، مصر ص ۲۰۵، سنہ ۱۳۳۱ھ،

پر کتابت [۱] کا سال ۱۰۲۷ھ لکھا ہے،

اس مجموعہ مین ایک مختصر عربی رسالہ ہے، جس کی لوح پر "رسالۃ للحکیم عمر الخیام" بخط کاتب مرقوم ہے، رسالہ کا پہلا فقرہ دو سطر کی حمد و نعت کے بعد یہ ہے، "الاوصاف الموصوفات علی ضربین" رسالہ کے آخر مین سنعرف تفصیل ھذا الکلام بعد ھذا الفصل ہے، لیکن چند سطرون کے بعد یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ناقص ہے،

اس رسالہ کے دو اور نسخے برلن کتبخانہ مین موجود ہین، ان دونون کے فوٹو مجبی ڈاکٹر زبیر صاحب صدیقی کے ذریعہ سے مجھ تک پہنچے ہین، ان دونون مین سے ایک کے اول پر اور دوسرے کے آخر مین رسالہ کا نام "رسالۃ الوجود" لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیام کا دوسرا رسالہ وجود ہے، یہ دونون نسخے بھی اسی طرح تمام ہوئے ہین،

۱۵۔ ۱۹۰۸ء مین حضرۃ الاستاذ علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے مجھے حیدر آباد دکن بھیجا تھا کہ وہان جاکر نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی مرحوم کے کتب خانہ سے وہ کتابین لے آؤن، جو نواب صاحب نے ندوۃ العلماء کو دی تھین، اس تعلق سے مین نے تقریبًا ایک مہینہ نواب صاحب مرحوم کے ساتھ اُن کے کتب خانہ مین کتابون کے نکالنے اور رکھنے کا کام کیا، نواب صاحب مرحوم بنفس نفیس اسٹول پر چڑھکر ایک ایک کتاب کو نکال کر دیتے جاتے تھے، اور مین اُن کو علحدہ رکھتا جاتا تھا، اسی ضمن مین ایک مختصر سے فارسی رسالہ پر نظر پڑی جس پر مکاتبات عمر خیام و

[۱] "این کتاب با رسالہائے عربی و فارسی از حضرت . . . . . وکشاف معضلات حقائق یعنی حکیم الملک صاحب ادام اللہ تعالی این فقیر خاکسار یوسف علی الفقار دائم الحال در دعا بودہ باتمام رسانید ۱۰۲۷ھ"
لفظ حکیم الملک "صاحب" سے ظاہر ہوتا ہے، کہ حکیم الملک اور کاتب گو ایرانی ہین، مگر دونون ہندوستان مین تھے، ۱۰۲۷ھ جہانگیر کا عہد حکومت ہے، اور اس مین حکیم الملک گیلانی مشہور تھے، (دیباچہ تزک جہانگیری، اسمائے حکماء)

. . . . . (دوسرے نامور کا نام یاد نہین) لکھا تھا، اور اُسکی لوح پر مرقوم تھا "یکے از نوادر کتبخانۂ بلگرام"۔ رسالہ کی زبان فارسی، اور اوراق کی تقطیع چھوٹی تھی، اور ضخامت کا اندازہ سو سوا سو صفحون کا ہے، مین نے وہ رسالہ بھی بدنصیب ندوہ کی قسمت مین شامل کر دیا، اور رقیانگاہ پر اکر دہ رسالہ صاحبِ خانہ اور دوسرے لوگون کو دکھایا، اور پھر اس کو اپنی ناتجربہ کاری سے کتابون کے ڈھیر مین شامل کر دیا، دوسرے دن جب اس خرمن مین اس خوشۂ پروین کو تلاش کیا، تو اُس کو ناپید پایا، دل پر بجلی سی گر پڑی، اور آج تک وہ زخم تازہ ہے، ہزار تلاش پر بھی کچھ پتہ نہ چلا کہ اس کو زمین ہی کھا گئی یا آسمان لیکن بہرحال وہ حیدرآباد ہی کی زمین و آسمان مین ہے، عالی رومی نے رسالۂ تبریز کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "۔ . . . . و مولٰنا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و احیاناً مراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودند"۔ اس فقرہ سے ہم کو اسی "یوسفِ گم گشتہ" کی "بوے پیراہن" آتی ہے،

۱۶- رسالہ مکعبات (اس کا ذکر گنج دانش محمد تقی خان حکیم مطبوعۂ اصفہان ۱۳۰۵ھ مین ہے)

۱۷- عرائس النفائس (شہرزوری نے غلطی سے ذکر کیا ہے[1])

۱۸- رباعیات و اشعار کا مجموعہ،

اسکے حسبِ ذیل دو نئے رسالون کا ذکر فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیاتِ عمر خیام کے دیباچہ مین کیا ہے،

۱۹- رسالۂ نوروز نامہ،

۲۰- باب در مجموعۂ روضۃ القلوب، (دیباچۂ مجموعۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی پریس برلن)

[1] اس غلطی کا ازالہ آگے ہوگا،

۲۱- رسالہ بالجمیۃ فی کلیات الوجود (بروکلمن، وقزوینی در حواشی چہار مقالہ)

تصانیف کی تعداد | یہ تمام تصانیف جنکا ذکر اوپر گذرا ہے، تعداد مین (۲۱) ہین لیکن درحقیقت اُن مین بعض مکرر ہین، اور بعض بے سند ہین، میرے خیال مین رسالہ نمبر (۱) "مختصر در طبعیات"، اور رسالہ نمبر (۵) "لوازم الامکنۃ" ایک ہین، اس کے رسائل مختصر مضامین ہین، جن کے کوئی نام نہین لوگ موضوع بیان کو دیکھکر ان کو مختلف نامون سے یاد کرتے ہین، اسی طرح "میزان الحکم" اور رسالہ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ ایک ہین، رسالہ البرہان علی طرق استخراج المکعبات (۱۰) و رسالہ مکعبات (۱۶) ایک ہین، رسالہ نمبر (۳) کون و تکلیف اور رسالہ نمبر (۱۱) تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہین، اور رسالہ نمبر (۱۲) مسائل ثلاثہ، رسالہ کون و تکلیف (۳ و ۱۱) ہی کا تتمہ ہے، اور رسالہ نمبر (۱۳) و رسالہ نمبر (۱۴) باہم مسلسل و مربوط اور ایک ہی زنجیر کی ٹوٹی ٹوٹی کڑیان معلوم ہوتی ہین، رسالہ بحث وجود نمبر (۲) یا تو یہی ہین یا فارسی رسالہ کلیات الوجود نمبر (۲۱) ہے، نمبر (۲۰) "باب روضۃ القلوب" درحقیقت اسی "رسالہ بالجمیۃ فی کلیات الوجود" نمبر (۲۱) کا آخری باب ہے، یہ علحدہ کوئی چیز نہین،

تصنیفات کی صحیح فہرست | اب اس کی تصنیفات کی صحیح اور مرتب فہرست حسب ذیل ہے،

نام	حوالہ
۱- رسالہ مکعبات	(جبر و مقابلہ خیام مین اسکا حوالہ ہے)
۲- رسالہ جبر و مقابلہ،	(چلپی نے کشف الظنون مین ذکر کیا ہے)
۳- رسالہ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس	(بروکلمن)

نام	حوالہ
۴۔ زیج ملک شاہی،	(تحفہ شاہیہ و چلپی)
۵۔ رسالہ مختصر در طبیعیات (بیہقی) یا لوازم الامکنۃ	(تاریخ الفی)
۶۔ میزان الحکم (تاریخ الفی) یا رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ، مقداری الذہب والفضۃ	(بروکلمن)
۷۔ رسالہ کون و تکلیف و رسالہ اسئلہ ثلاثہ	(بیہقی و شہرزوری)
۸۔ رسالۃ فی کلیات الوجود (فارسی)	(بروکلمن)
۹۔ رسالہ موضوع علم کلی و وجود، (عربی)	(بیہقی و شہرزوری)
۱۰۔ رسالہ اوصاف یا رسالۃ الوجود (عربی)	"
۱۱۔ بعض عربی اشعار،	
۱۲۔ رباعیات فارسی ،	
۱۳۔ مکاتبات خیام و ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ (فارسی)	(گم شدہ)

تصانیف پر تبصرہ

۱۔ رسالۂ استخراج اضلاع مربعات

و

مکعبات

خیّام کی تصنیفات میں غالباً یہی اس کی سب سے پہلی تصنیف ہے لیکن اسکا ذکر اس کے کسی سوانح نگار نے نہیں کیا ہے، حالانکہ اُس نے خود اپنے رسالۂ جبر و مقابلہ میں اس کا بہ تصریح نام لیا ہے،

شمس الملک خاقان بخارا کے حال میں پہلے اور پھر رسالۂ جبر و مقابلہ کے بیان میں آگے جو کچھ قرائن جمع کئے گئے ہیں اور کئے جائیں گے اُن سے بخوبی ہویدا ہے کہ اس کا رسالۂ جبر و مقابلہ ۴۶۷ھ اور ملک شاہی دور سے پہلے کی تصنیف ہے، اس ابتدائی تصنیف میں خیّام نے اپنے اس رسالہ کا ضمناً نام لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا یہ مختصر رسالہ، اس کے رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے کی تصنیف ہے، وہ پہلے یہ بیان کرتا ہے، کہ "مربع اور مکعب چیزوں کے اضلاع دریافت کرنے کے چند طریقے اہل ہند کو معلوم تھے، جو معمولی استقراء پر مبنی ہیں، اور وہ

ایک سے لیکر نو تک کے مربعات ہین یعنی ایک، دو، تین کے مربعات اور اسی طرح اُن کے مضروبات جیسے دو کو تین مین ضرب دیکر حاصل ضرب نکالا جائے۔"

غالبًا اس بیان سے اس کا مقصود وہ طریقۂ حساب ہے جس کو ہم اہل ہند "پہاڑا" کے نام سے جانتے ہین، اسکی اصل عبارت یہ ہے،

وللهند طرقٌ فی استخراج اضلاع المربّعات والمکعّبات مبنیة علی استقراءٍ قلیلٍ، وهو معرفة مربّعات الصّور التسعة، اعنی مربّع الواحد والاثنین والثلاثة وکذالک مضروب بعضها فی بعض اعنی مضروب الاثنین فی الثلاثة ونحوها۔ (ملخّص)

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک کتاب اس طریقۂ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کی دلیلون پر ہے، اور ہم نے اس کی بہت سی قسمین اور اضافے کی ہین یعنی مال المال، مال الکعب، کعب الکعب وغیرہ کے اضلاع کو دریافت کرنے کے

لہ اعلم انّ اصحاب الجبر والمقابلة یسمون العدد المجهول شیئًا، ومضروب ذلك العدد المجهول فی نفسه مالًا، وحاصله فی المال کعبًا ومکعّبًا، وحاصله فی الکعب سُمّی مال مالٍ، وحاصله فی مال مال سُمّی مال کعبٍ، وحاصله فی مال الکعب سُمّی کعب کعب، (مفاتیح العلوم خوارزمی مطبوعہ بریل صنلا حاشیہ)

جبر و مقابلہ والے عدد مجہول کو شئی کہتے ہین، اور اس عدد مجہول کو اسی سے ضرب دے کر مضروب کو مال، اور مال کے حاصل ضرب کو کعب اور مکعب اور کعب کے حاصل ضرب کو مال المال، اور مال المال کے حاصل کو مال کعب، اور مال کعب کے حاصل کو کعب الکعب،

قواعد، جہان تک بھی ہو، یہ قواعد اب تک کسی نے نہین دریافت کئے تھے، ان قواعد کے دلائل، عددی ہین جو کتاب الاسطقسات کے عددیات پر مبنی ہین،

اس کی اصل عبارت یہ ہے،

ولنا کتابٌ فی البرھان علی صحۃ تلک الطرق، وتادیتہا الی المطلوبات

وقد غزرنا انواعہا اعنی من استخراج اضلاعِ مال المال ومال

الکعب وکعب الکعب بالغاً ما بلغ، ولم یُسبق الیہ، وتلک البراھین

انما ھی براھین عددیۃ مبنیۃ علی عددیات کتاب الاسطقسات[1]،

صاحب نظام الملک نے گنج دانش مؤلفہ محمد تقی خان حکیم (مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ ص ۵۲۳ بضمن حالات نیشاپور) کے حوالہ سے اس کی ایک کتاب کا نام "علم المساحۃ والمکعبات" ذکر کیا ہے[2]، معلوم نہین اس کی قدیم سند کیا ہے، بظاہر یہ اسی "رسالہ استخراجِ اضلاعِ مربعات ومکعبات" کا دوسرا نام معلوم ہوتا ہے،

۲- جبر ومقابلہ

یہ خیام کی دوسری کتاب ہے، اس کا پورا نام "رسالۃٌ فی براہین الجبر والمقابلۃ" ہے، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین جبر ومقابلہ کے تحت مین اسکا ذکر کیا ہے، اور اسکی چند سطرین نقل کی ہین، جو مطبوعہ نسخہ کے مطابق ہین،

---

[1] یہ دونون عبارتین رسالہ جبر ومقابلہ خیام کے ص ۱۰ مین ہین، مطبوعہ پیرس [2] نظام الملک طوسی ص ۴۵۶، کانپور،

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہولینڈ کی لائیڈن لائبریری مین تھا یورپ مین اسکا پہلا حوالہ ۱۷۴۲ء مین گیرالڈ میرمین (GERALD MEERMAN) نے اپنی کتاب کے دیباچہ مین دیا، پھر موسیو سیدیلو (SEDELLOT) نے ۱۸۳۴ء کے ایشیاٹک سوسائٹی جرنل کے ایک مضمون مین دیا، پھر اس کا دوسرا نسخہ پیرس کے کتب خانہ مین ملا، آخر ایشیاٹک سوسائٹی پیرس کے ایک فاضل ممبر موسیو ایف ویپکے (F. WOEPCKE) نے ۱۸۵۱ء مین اس کو فرنچ ترجمہ کیساتھ پیرس سے چھاپ کر شائع کیا، [1]

یہ مطبوعہ رسالہ (۱۵) صفحون کے باریک ٹائپ مین ہے،

خیام نے یہ کتاب میرے خیال مین جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے ۴۶۶ھ سے پہلے ترکستان کے کسی شہر، بخارا یا سمرقند مین شمس الملک خاقان بخارا کی مملکت مین لکھی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ اس وقت تک شمس الملک تک نہین پہنچا تھا، ورنہ وہ اپنی کتاب اسی قدرشناس کے نام جو اس کو تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا تھا معنون کرتا، لیکن اس نے اپنی یہ کتاب سمرقند کے ایک دولتمند فاضل قاضی القضاۃ ابوطاہر کے نام معنون کی [2] ہے، اور جو جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے، غالبًا ابوطاہر سماری سمرقندی المتوفی ۴۸۴ھ ہین، اس لیے جرمن فاضل فریڈرک روزن کے اس قیاس سے مجھے سخت اختلاف ہے،

پس از فوت ملک شاہ زیجیکہ او درست کردہ بود خراب شد و کار عمر از رونق افتاد و گویا رسالہ

۱؎ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ ص۱۰۱ ۱۹۱۱ء و فرنچ مقدمہ بر رسالۂ جبر و مقابلۂ خیام، پیرس،
۲؎ صاحب نظام الملک نے رسالۂ جبر و مقابلہ کا نظام الملک کے نام معنون ہونا جو بیان کیا ہے، (ص۲۵۶) وہ خلاف واقعہ ہے،

جبر و مقابلہ خود را در ہمین اوقات پژمردگی تالیف کرد۔ (مقدمہ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص۶۶)

کہ ملکشاہ کے بعد محمد بن ملکشاہ اور دوسرے امرا، اس کے قدردان موجود تھے، جنکے نام وہ اسکو معنون کرسکتا تھا،

مسلمانون مین جبر و مقابلہ (الجبرا) کا فن خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین پیدا ہوا، اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے جو مامون کا معاصر تھا اس پر پہلی عربی کتاب لکھی، جو لندن مین ۱۸۳۱ء مین انگریزی ترجمہ و حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہے، بعد کو جبر کے ۲ دو رسالے یونانی سے عربی مین ترجمہ ہوئے ایک دیو پانطوس کا جس کو قسطا بن لوقا معاصر مقتدر (۲۹۵ھ تا ۳۲۰ھ) نے، اور دوسرا ابرخس کا جس کو ابوالوفا بوزجانی المولود ۳۲۸ھ نے ترجمہ کیا،

خیام کے رسالہ جبر و مقابلہ کے صفحہ صفحہ سے ہویدا ہے کہ اس نے اپنے اس رسالہ کو بڑی کوشش محنت اور استقصائے کے ساتھ لکھا ہے، اور اپنی نئی تحقیقات پر آپ نازان اور خوش ہوتا ہے، اس فن پر جس قدر ممکن کتابین تھین، ان کو پڑھتا ہے، اوران کی غلطیون کی اصلاح کرتا ہے، یہی واقعہ اس راز کو فاش کرتا ہے کہ یہ اس کے اوائل کی تصنیف ہے، جب وہ ہنوز فلسفہ لاادریت کے انتہائے کمال کو نہین پہنچا تھا، جبر و مقابلہ کی پہلی کتابون کے پڑھنے کا ذکر اسکی ان عبارتون سے ثابت ہے،

وعادۃ الجبریین ان یسمّوا (ص۲)	(رسالۃ الخیام فی البراہین علی مسائل الجبر والمقابلۃ)	جبر و مقابلہ کے عالمون کی عادت ہے کہ وہ ۔۔۔	(رسالہ جبر و مقابلہ عمر خیام)
والذی فی کتب الجبریین، (ص۵)		اور جو مسئلہ جبر و مقابلہ والون کی کتابون مین ہے ۔۔۔	
وثلاثۃ من ھذہ الاصناف		اوران چھ اصناف مین سے تین اہل جبر و مقابلہ	

خیّام اس کتاب کے مقدمہ مین کہتا ہے،

ان احد المعانی التعلیمیۃ المحتاج	تعلیمی امورمین سے ایک فن جبر و مقابلہ ہے
الیہا فی جزء الحکمۃ المعروف	جسکی حکمت کی اُس شاخ مین جسکا نام
بالریاضی ہو صناعۃ الجبر	ریاضی ہے ضرورت پڑتی ہے، جبر و مقابلہ اس
والمقابلۃ الموضوعۃ	لیے بنایا گیا ہے کہ اس سے نامعلوم عدد
لاستخراج المجہولات العددیۃ	اور مساحت کو دریافت کیا جائے، اس
والمساحیۃ، وانّ فیہا اصنافا	فن مین کئی مسائل ہین، جن کے حل کرنے
یحتاج فیہا الی اصناف من	مین چند نہایت مشکل مقدمات کی ضرورت
المقدمات متعاصیۃ جدّا،	ہوتی ہے، جنکا حل اکثر علماے فن سے
فتعذّر حلّہا علی اکثر الناظرین	نہین ہو سکا، اگلے محققین کی کوئی تصنیف
فیہا، اما المتقدّمون فلم	اس بارہ مین مجھکو نہین ملی، معلوم
یصل الینا منہم کلام فیہا،	نہین کہ تلاش و تحقیق کے بعد وہ اُنکو
لعلّہم لم یتفطّنوا لہا بعد	نہین سمجھ سکے، یا اُن کو اپنے اثناے
الطلب والنظر، اولم یضطرّ	تحقیق مین ان مقدّمات کی ضرورت
البحث ایّاہم الی النظر فیہا،	ہی پیش نہ آئی، یا ہماری زبان مین
اولم ینتقل الی لساننا کلامہم فیہا،	ان کی کتاب کا ترجمہ نہین ہوا،
واما المتاخرون فقد عنّ	پچھلے لوگون مین سے ماہانی اس مقدّ

للماهاني منهم تحليل المقدمة
التي استعملها ارشميدس
مسلّمة في الشكل الرابع من
المقالة الثانية من كتابه
في الكرة والاسطوانة بالجبر
فادّى الى كعابٍ واموالٍ و
اعدادٍ متعادلة، فلم يتّفق له
حلّها بعد ان افكر فيها مليًّا،
فجزم القضاء بانه ممتنع حتى
نبع (نبغ؟) ابوجعفر الخازن
وحلّها بالقطوع المخروطية
ثم افتقر بعده جماعةٌ من
المهندسين الى عدة اصناف
منها، فبعضهم حلّ البعض، و
ليس لواحدٍ منهم في تعديد
اصنافها وتحصيل انواع كل صنف

کا حل جبر و مقابلہ سے کرسکا ہے، جس کو
ارشمیدس نے اپنی کتاب الکرۃ والاسطوانۃ
کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل میں
مسلّم مان کر استعمال کیا ہے، تو ماہانی
کو دوسرے چند متعادل کعاب[1] اموال
اور اعداد کی ضرورت پیش آئی جن کو
غور کے بعد بھی وہ جب حل نہ کرسکا
تو اس نے یہ یقین کر لیا کہ ان کا حل
ناممکن ہے، یہانتک کہ ابوجعفر خازن
پیدا ہوا، اور اُس نے اُن مشکلات
کو قطوع[2] مخروطیہ سے حل کیا، پھر اہل
ہندسہ[3] کا ایک گروہ ان مقدمات
میں سے چند کا محتاج ہوا، تو بعض نے
گو کسی مقدمہ کا حل کر لیا، لیکن ان کل
مسائل کے شمار کرانے اور ہر مسئلہ کے
اقسام کے حاصل کرنے، اور ان میں سے

[1] انگریزی اصطلاحات انکے لیے یہ ہیں، کعاب (کیوب) اموال (اسکویر) اعداد (نمبر) [2] علم مثلثات (ٹرگناوجی) [3] ہندسہ (جیومیٹری)

منها والبرهان علیها کلام یعتدّ به	ہر مسئلہ پر دلیل قائم کرنے مین کوئی قابل
الا علی صنفین ساذکرهما،	شمار گفتگو نہین کی، صرف دو مسئلون
وانی لم ازل کنت شدید	پر دلیلین پیش کین، جنکا ذکر مین کرونگا
الحرص علی تحقیق جمیع اصنافها	اور مین ہمیشہ سے جبر و مقابلہ کے تمام
وتمییز الممکن من الممتنع	مسائل کی تحقیق کا حریص تھا، اور اُس کے
فی انواع کل صنف ببراهین،	ممکن الحل اور غیر ممکن الحل مسائل مین بدلائل فرق
لمعرفتی بان الحاجة الیها	جاننے کا مشتاق تھا، کیونکہ مین جانتا تھا
فی مشکلات المسائل ماسّة	کہ مشکل سوالون کے حل کرنے مین انکی
جدًّا، (ص ٢)	بڑی ضرورت پڑتی ہے،

صفحہ ۶ و ۷ مین خیام نے وہ مسائل گنائے ہین جنکا حل متقدمین کر چکے تھے، اور وہ مسائل ذکر کئے ہین جنکو اگلے لوگ حل نہ کر سکے، اور اُن کو خود اس نے اپنی تحقیق سے حل کیا ہے[1]

وثلاثة من هذه الاصناف	ان چھ مسائل مین سے تین مسئلے اہل جبر و
الستة مذکورة فی کتب الجبریین	مقابلہ کی کتابون مین مذکور ہین....
...... ولم یبرهنوا	.... لیکن اُن پر ہندسہ سے
علیه من الهندسة (ص ٦)	دلیل نہین قائم کی ہے،

[1] مجھے افسوس ہے کہ مین اس فن سے آشنا نہین بلکہ اس کے فنی مباحث کو مین سمجھ بھی نہین سکتا، اس لیے مین اس کتاب پر صرف تاریخی حیثیت سے بحث کر رہا ہون،

وهذه الثلاثة مذكورة في
كتب الجبريين ومبرهن عليها
من جهة الهندسة واما من
جهة العدد فلا ، (ص ٦)

اور یہ تین مسئلے جبر ومقابلہ والون کی کتابون
مین مذکور ہین، اور ہندسہ سے اُن پر
دلیلین دی گئی ہین، لیکن حساب و
عدد سے دلیل نہین دی گئی،

وهذه الستة الاصناف لم
يوجد في كتبهم منها شيء
الا الكلام في واحد منها
مبتدأ وسابينها وابرهن عليها
من جهة الهندسة لا من
جهة العدد ، (ص ، ٨)

اور ان چھ مسئلون مین سے ایک بھی
اُن کی کتابون مین مذکور نہین، صرف
ایک مسئلہ کی نسبت متفرق باتین کہی
گئی ہین، جن کو مین آگے بیان کرونگا
اور اسپر ہندسہ سے دلیل دونگا،
عدد سے نہین،

صفحہ ۲۲ مین کہتا ہے،

وهذا التماس والتقاطع
لم يتفطن له ابو الجود المهندس
الفاضل حتى جزم القضاء بان
.... كانت المسئلة
مستحيلة والباطل في حكمه هذا
وهذا الصنف هو الذي اضطر ...
اليه الماهاني من بين الاصناف الستة حتى بيّنا (ص ۲۶)

اس تماس اور تقاطع کو فاضل مہندس
ابو الجود یہ فیصلہ کر لینے کے سبب سے
کہ یہ مسئلہ محال ہے نہین سمجھ سکا، اور وہ
اپنے اس فیصلہ مین غلطی پر تھا، اور یہ وہی
ایک مسئلہ ہے جس کی ماہانی کو مسائل
شششگانہ مین سے ضرورت پڑی،

صفحہ ۴۳ مین کہتا ہے،

واما المسئلة التی اضطرت واحداً من المتاخرین الی هذا الصنف هی هذه .... فاستخرج المسئلة هذا الفاضل بعد ما اعیت هذه المسئلة جماعة من فضلاء العراق ومنهم ابو سهل القوهی رحمه الله الا ان هذا المستخرج رضی الله عنه مع فضله وعظم قدره فی الریاضیات لم یخطر بباله هذه الاختلافات وفی مسائل هذا الصنف ما یستحیل وهذا الفاضل هو ابو الجود،

اور لیکن وہ مسئلہ جس نے متاخرین مین سے ایک کو اس کی طرف مضطر کیا، یہ ہے. . . . . تو اس فاضل نے اس کو حل کر دیا، حالانکہ عراق کے فضلاء جیسے ابو سہل کوہی، رحمہم اللہ سے یہ حل نہ ہو سکا تھا لیکن یہ حل کرنے والا فاضل (خدا اس سے راضی ہو) با این ہمہ ان اختلافات کو نہین سمجھا، اور اس صنف مین جو ناممکن مسائل ہین ان کو نہین جانا، اس فاضل کا نام ابو الجود ہے،

صفحہ ۴۴ مین وہ ابو علی ابن الہیثم مصری کا ذکر کرتا ہے، جو علم مرایا اور ریاضیات کا بڑا امام تھا،

وذالك قد بيّنه ابو علی ابن الهیثم رحمه الله تعالی،

اور اس کو ابو علی بن ہیثم نے خدا اس پر رحم کرے بیان کیا ہے،

آخر مین کہتا ہے کہ میرے ان مقدمات کے سمجھ لینے کے بعد وہ تمام مشکلات حل ہو جائینگے جن کو اگلے علماء نہین سمجھ سکے تھے،

فمن وقف علی ھذہ المقدمات	ان مذکورۂ بالا مقدمات سے جو واقف
المذکورۃ واتفق لہ مع ذلک	ہو چکا، اور اس کے ساتھ اوس کی
قوۃ فی الطبع ودرابۃ فی	طبیعت مین تیزی، اور اس کو مسائل
المسائل لم یکد یخفی علیہ	کا علمی تجربہ ہو، اس سے وہ مسئلے
من المسائل المعتاصۃ علی	پوشیدہ نہ رہین گے، جن کو اگلے حل
المتقدمین شئی (ص۴۶)	نہ کر سکے تھے،

اس کتاب کی تصنیف کرنے کے پانچ برس بعد کسی نے اس سے ابو الجود محمد بن لیث مہندس کی کتاب کا ذکر کیا تو اس نے اس پر ایک مختصر ضمیمہ لکھکر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی کہتا ہے

ھذا وقد حکی لی بعض من شذ	یہ اور مجھ سے ایک شخص نے جو کسی قدر
شیئاً نزراً من الھندسۃ بعد	علم ہندسہ سے آشنا تھا، میرے اس
تالیفی ھذہ الرسالۃ بخمس	رسالہ کی تالیف کے پانچ برس بعد
سنین ان لابی الجود محمد بن	ذکر کیا کہ ابو الجود محمد بن لیث مہندس
اللیث المھندس رحمہ اللہ	(خدا اس پر رحمت کرے) نے ان
کلاماً فی تعدید ھذہ الاصناف (ص۷۴)	اقسام کے گنانے مین کچھ بحث کی ہے،

پھر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی ہے،

وبعد فان واحدا من اصحابنا اقترح علینا ان نبین خطأ ابی الجود محمد بن اللیث فی المصنف الخامس، (ص ۴۸)	بعد ازین، ہمارے دوستون مین سے ایک نے ہمسے فرمائش کی، کہ ہم ابوالجود محمد بن لیث کی اس غلطی کو واضح کرین، جو اُس نے پانچوین قسم مین کی ہے،

ان اقتباسات سے واضح ہے، کہ اس نے کس محنت، مشقت، جانفشانی، کوشش اور استقصاء سے یہ کتاب لکھی ہے، کیا یہ بخیل العلم کا کارنامہ ہے؟ اس سے ظاہر ہے، کہ اُس کی یہ کتاب اس کی جوانی کے علمی جوش و خروش کا نتیجہ ہے، اس کے بڑھاپے کی سرد مہری کا نہین، جب رسمی علم کی آخری حقیقت اس کے سامنے بے نقاب ہو چکی تھی، اور وہ لاادریت کے بدولت ان علوم و فنون کی بے قدری و ہیچ میرزی کا معتقد ہو چکا تھا،

اس کتاب مین اس نے جن مہندسین اسلام کے نام لیے ہین، اُن کے اسماء اور سنین حسب ذیل ہین،

۱- ماہانی، ابوعبداللہ محمد بن عیسیٰ بغدادی، (الموجود ۲۳۹ھ[1] و ۲۵۰ھ)

۲- ابوسہل قوہی (کوہی) المتوفی فی اواسط قرن رابع[2]، (اواسط سنہ [illegible])

۳- ابوالجود محمد بن لیث مہندس، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا معاصر تھا[3]،

۴- ابوعلی بن ہیثم، المتوفی بین ۴۳۶ھ[4] و ۴۵۴ھ

---

[1] ماہانی کی تاریخ حکماء کے تذکرون مین نہین، ابن یونس حاکمی المتوفی ۳۹۹ھ نے اپنی زیچ حاکمی مین ماہانی کے مشاہدۂ فلکی کی تاریخ ۲۳۹ھ و ۲۵۰ھ نقل کی ہے، زیچ حاکمی مرتبہ کوسن مطبوعہ پیرس ۱۸۰۴ء ص ۸۲ و ۹۰، [2] ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۲۲۱ مصر، [3] الفہرست ص ۲۱۲

لیڈن کے کتب خانہ مین (1716, FOL) محمد بن لیث کا وہ رسالہ ہے جو اس نے ماہانی کی کتاب پر لکھا ہے (فریخ ضمیمہ خیام ص ۱۰۲) ابو الجود کا ایک اور رسالہ ہے، جس مین ابوریحان بیرونی کے ایک سوال کا جواب دیا ہے، جسکا عنوان یہ ہے، جواب الشیخ الفاضل ابی الجود محمد بن اللیث ایدہ اللہ عما سالہ عنہ الاخ الفاضل ابو الریحان محمد بن احمد البیرونی (فریخ ضمیمہ خیام ص ۱۱۴) بہرحال ان نامون کے لکھنے کے بعد عموماً خیام نے رضی اللہ عنہ یا رحمہ اللہ تعالی لکھکر یہ ثابت کردیا ہے کہ اس تالیف کے وقت وہ سب مرچکے تھے، ان مرنے والون مین آخری قریب نام ابن ہیثم کا ہے جو سنہ ۴۴۶ھ اور سنہ ۴۵۴ھ کے درمیان مرا، (عیون الانبار ص ۹۴ ج ۱) اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب سنہ ۴۵۴ھ کے بعد لکھی گئی ہے، ہم نے تخمینی طور سے خیام کی پیدائش کا سال سنہ ۴۴۰ھ قرار دیا ہے، اس لئے یہ کتاب تحصیل کمال کے بعد اور رصد خانۂ ملکشاہی مین جانے سے پہلے سنہ ۴۶۰ھ اور سنہ ۴۶۷ھ کے درمیان مین تالیف پاسکتی ہے،

۳۔ زیجِ ملکشاہی

رصد خانہ کے کامون کے تذکرہ مین "زیج ملک شاہی" کا ذکر پہلے آچکا ہے، خواجہ نصیر طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ نے معرفتِ تقویم مین سی فصل کے نام سے ایک فارسی رسالہ لکھا ہے، اُس کی شرح عبد الواحد نام کسی ہیئت دان نے بعد کو لکھی ہے، اس شرح مین اس نے خیام کی اس زیج کا ذکر کیا ہے، اور حاجی خلیفہ چلپی متوفی سنہ ۱۰۶۸ھ نے کشف الظنون مین زیج کے

سلسلہ مین اسی شرح کے حوالہ سے اسکی اس زیچ کا ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

"زیج ملکشاہی لعمر الخیام، ذکرہ عبد الواحد فی شرح سی فصل"

اس زیچ کا تذکرہ، اس سے بھی پہلے علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ کی تحفۂ شاہیہ مین ملتا ہے[1]، باب التواریخ مین ہے:-

وممّا ذکرنا یعرف خطاء	اور ہمنے جو بیان کیا اس سے خیام کی وہ غلطی
عمر الخیام فی زیجہ الذی	معلوم ہوگئی جو اس نے اپنے اوس
وضعہ حیث ذکر ان فی	زیچ مین کی ہے، جسکو اس نے تالیف
کل اربع سنین تکون کبیسۃ	کیا ہے، اور جسمین یہ بیان کیا ہے کہ ہر
دائما،	چار سال کے بعد ہمیشہ لوند ہوگا،

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیام نے اپنی زیچ مین اپنی تاریخ جلالی کے اصول بیان کئے تھے،

۴۔ رسالہ مصادرات اقلیدس

اس رسالہ کا نام "رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس" ہے، یہ کتاب ابھی چھپی نہین، اور نہ مین نے دیکھی ہے، اور نہ کسی دیکھنے والے نے اس کا حال لکھا ہے، البتہ بروکلمن نے اپنی تاریخ علوم عرب مین لکھا ہے، کہ "اس کا قلمی نسخہ لائیڈن (ہالینڈ) کے کتبخانہ

[1] تحفۂ شاہیہ کا قلمی نسخہ اورنٹیل لائبریری پٹنہ مین نظر سے گذرا، جسکا نمبر ۲۰۲۹ ہے،

مشرقی مین محفوظ ہے؛ اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مین اقلیدس کی ان شکلون کی مشکلات حل کیگئی ہونگی، جنکا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر موقوف ہے، مگر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اس کتاب کا نام انگریزی ترجمہ مین یہ لکھا ہے "اقلیدس کے حدود (تعریفات) کے چند مشکلات"؛ اگر یہ صحیح ہے تو اس رسالہ کا تعلق، اشکال کے بجائے حدود سے ہوگا،

خیام کی یہ چار کتابین ریاضیات سے متعلق ہین،

۵۔ رسالہ طبیعیات و لوازم الامکنۃ،

سب سے پہلے بیہقی نے اس کے اس رسالہ طبیعیات کا ذکر کیا ہے، کہتا ہے،

ولہ ضنۃ بالتصنیف والتعلیم لم	اسکو تصنیف کرنے اور پڑھانے مین بخل تھا، اُسنے
یکتب تصنیفا الا مختصراً فی الطبیعیات...	کوئی کتاب نہین لکھی لیکن ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین...

یہی عبارت ذرا تغیر سے شہرزوری مین ہے،

لہ مختصر فی الطبیعیات و...	اسکا ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین ہے اور...

یہ طبیعیات کا کیا رسالہ تھا؟ اور طبیعیات کی کس صنف سے متعلق تھا، مذکور نہین، مگر تاریخ الفی کے مصنف احمد ٹھٹھوی سندھی نے لوازم الامکنۃ کے نام سے خیام کے جس رسالہ کا ذکر کیا ہے، اوسکی تفصیل یہ لکھی ہے،

لے حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰ بحوالہ تاریخ علوم عرب بروکلمن ج ۱ ص ۴۷۱، ۲ مقدمۂ رباعیات خیام از ڈاکٹر ڈینی سن راس مطبوعۂ میتھون پریس لندن ۱۹۰۰ء ص ۲۴،

غرض آن رسالہ دریافتن فصول اربعہ است وعلت اختلاف ہوائے بلاد واقالیم (مظفریہ ص ۳۳)

خیام اپنے مختصر رسالون کا آپ نام نہین رکھتا، لوگ عنوان مضمون سے نام بطور خود متعین کر لیتے ہین، خیال ہوتا ہے کہ یہ مختصر رسالہ طبیعیات اور رسالہ لوازم الامکنہ دونون ایک ہین، بیہقی نے اس کو صرف "مختصر فی الطبیعیات" کہدیا ہے، اور اسی کو تاریخ الفی نے موضوع کے لحاظ سے مسمّٰی بلوازم الامکنہ" لکھا ہے، یعنی وہ رسالہ جس مین مکان کے لوازم وخصائص طبعی کا ذکر ہو، جو تمامتر طبیعیات کی بحث ہے، اور آجکل اس بحث کو کہ موسمون کا تغیر کیون اور کیونکر ہوتا ہے اور مختلف اقلیمون کی آب وہوا مین سردی وگرمی کا اختلاف کیون اور کس طرح ہوتا ہے، جغرافیہ طبعی مین ذکر کرتے ہین، احمد ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین اس رسالہ لوازم الامکنہ کے مضامین کی جو تفسیر کی ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ رسالہ اس نے دیکھا تھا، اور اکبر کے زمانہ مین (۱۰۰۰ھ) وہ رسالہ ہندوستان مین موجود تھا، یا یہ کہ یہ بیان اس نے کسی اور کتاب سے نقل کیا ہے جسکا حوالہ اس نے نہین دیا ہے،

۶- میزان الحکم و رسالہ معرفۃ مقداری الذہب والفضۃ

احمد ٹھٹھوی نے اس کے ایک اور رسالہ کا نام "میزان الحکم" بتایا ہے، اور اس کی تفصیل یہ کی ہے:

"آنچہ از وے شہرت دارد رسالہ ایست مسمّٰی بمیزان الحکم در بیان یافتن قیمت چیزہاے مرصع

بدون کندن جواہرازان۔۔ (مظفریہ ص ۳۲۷)

گوتھا (جرمنی) کے کتب خانہ مین ایک مختصر رسالہ حسب ذیل عنوان سے ہے،

للحکیم الفاضل ابی الفتح عمر بن	حکیم فاضل ابوالفتح عمر بن ابراہیم
ابراھیم الخیّامی فی الاحتیال	خیّامی کا رسالہ سونے اور چاندی سے
لمعرفۃ مقداری الذھب	ملا کر بنائے ہوئے جسم مین سے ہر ایک
والفضۃ فی جسم مرکّب منھما،	کے وزن جاننے مین۔

ان دونون عبارتون کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس رسالہ کا ٹھٹھوی نے ذکر کیا ہے وہ بعینہ وہی ہے، جسکا ایک نسخہ گوتھا کی لائبریری مین موجود ہے،

گو خاص اس فن مین خیّام سے اس کے حریف و معاصر المظفر اسفزاری کا نام زیادہ شہرت رکھتا ہے، جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصّہ اسی فلزاتی ترازو کی تکمیل مین صرف کیا، اور اسکے علاوہ علم جرثقیل و آلات مین بھی اس کو کمال حاصل تھا، شہرزوری مین ہی،

وھو الذی عمل میزان	اور اُسی نے ارشمیدس کی وہ میزان بنائی
ارشمیدس الّذی یعرف بہ	جس سے کھوٹا اور کھرا پہچانا جاتا تھا اور
الغشّ والعیار وصرف عمرہ	اس مین اپنی عمر صرف کی، اور اس
فی ذالک وفوّضہ بخزانۃ	ترازو کو سلطانی خزانہ کے سپرد کردیا،
السلطان فخاف خازن السلطان	تو سلطانی خزانچی نے اسکو اس ڈر سے
....ظھور خیانتہ فی الخزانۃ	توڑ ڈالا کہ اس سے اسکی بددیانتی نہ کھلجائے

بسبب هذا المیزان فکرہ وقت جزاۂ (رسالہ ۲۹)

خیام کے ایک اور معاصر عبدالرحمان خازن نے میزان الحکمۃ کے نام سے اس فن کے مباحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی، جسکا ایک نادر قلمی نسخہ جامع مسجد بمبئی کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسی نام کی ایک اور نادر تصنیف کتبخانہ آصفیہ حیدرآباد دکن مین موجود ہے، گو اس مین اسکے مصنف کا نام نہین، مگر اس کے مقالہ ثامنہ مین پانچوین ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ابوحاتم مظفر اسفزاری کے انتساب سے ہے، اور پھر اسی مقالہ مین انھین مظفر کی اختراع کردہ ایک اور ترازو کا ذکر ہے،

کتبخانہ بمبئی کے نسخہ مین چند ابتدائی سطرین ایسی لکھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۵ھ مین چند حکما نے فلزات کے تولنے کی ترکیب پر مختلف رسالے لکھے تھے، عبارت یہ ہے، و بسطہ المتاخرون فی شھور سنۃ خمس عشرۃ وخمسمأئۃ، اور حیدرآبادی نسخہ مین مختلف حکما کے رسائل ایک خاص ترتیب سے جمع کئے گئے ہین، چنانچہ چوتھے مقالہ مین ہے، فی ذکر موازین الماء للحکماء المتقدمین وھم ارشمیدس ومنالاوس ومحمد بن زکریا الرازی والامام عمر، یہ آخری نام امام عمر یعنی عمر خیام کا ہے، ۵۱۵ھ سلطان سنجر سلجوقی کے عہد حکومت کا سال ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطان کے حکم سے اس عہد کے مختلف حکما نے فلزات کے وزن پر رسالے لکھے تھے، جنمین سے تین حکیمون کے نام میزان الحکمۃ کے ان دونون مختلف نسخون سے معلوم ہوتے ہین، یعنی ابوحاتم مظفر اسفزاری، عبدالرحمان خازن، اور امام عمر خیام،

عمر خیام کا یہ رسالہ جو چند صفحون کی تالیف ہے غالبًا اسی ۵۱۵ھ مین لکھا گیا ہوگا، جسکا ذکر بیہقی نے کیا ہے اور بمبئی والے نسخہ میزان الحکمۃ مین ہے، اور یہ رسالہ بعینہ حیدرآبادی نسخہ کے مقالہ رابعہ مین ہے، اور جرمنی کی گوتھا لائبریری مین خیام کا یہ رسالہ قلمی مستقلاً الگ موجود ہے، مگر ناتمام ہے، فریڈرک روزین نے اسی ناتمام نسخہ کو اپنے مطبوعہ کاویانی رباعیات کے آخر مین شائع کردیا ہے،

۷۔ رسالۂ کون وتکلیف

اس رسالہ کا ذکر بیہقی اور شہرزوری نے کیا ہے، خوش قسمتی سے اس کا ایک نسخہ جو ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا نہایت قدیم تھا، دوسرے بعض فلسفیانہ رسائل کے مجموعہ مین مصر کے ایک رئیس نورالدین بک مصطفےٰ (خسر عبدالحلیم پاشا عاصم) کے کتب خانہ مین موجود ہے، اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے یہ مجموعہ بوعلی سینا وغیرہ کے رسائل کے ساتھ ۱۳۳۵ھ مطابق ۱۹۱۷ء مین چھپ چکا ہے اور اسوقت ہمارے سامنے ہے،

اس رسالہ کی حقیقت، جیسا کہ خود اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، یہ ہے کہ ابوعلی سینا کے شاگردون مین سے ایک صاحب جن کا نام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی ہے، اور جو نواح فارس مین قاضی تھے، انھون نے ۴۷۳ھ مین خیام سے دو سوال پوچھے تھے،

۱۔ خدا نے یہ دنیا اور خصوصًا انسان کو کیون بنایا؟

۲۔ اور انسانون کو عبادات بجالانے کی تکلیف کیون دی؟

انھین دو سوالون کی وجہ سے اس رسالہ کا نام رسالہ "کون وتکلیف" پڑگیا، پہلا سوال کون (ہستی) کی علت سے، اور دوسرا سوال تکلیف (احکام الٰہی) کی علت سے ہے،

اس کے شروع مین سائل نے خیام کو خطاب کرکے عربی کے چند شعر لکھے تھے، جن مین سے یہ چار باقی ہین،

ان کنت ترعین یا نسیم الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر میرے عہد کی رعایت تو کر سکتی ہے
فاقری السلام علی العلامة الخیمی	تو علامہ خیام کو میرا اسلام پہنچا،
بوسی لدیه تراب الارض خاضعة	جھک کر ان کی خاک قدم چوم،
خضوع من یجتدی جدوی من الحکم	اس ادب سے جیسے حکمت کا کوئی مستفید جھکتا ہے،
فهو الحکیم الذی تسقی سحائبه	کہ وہی ایسا حکیم ہے جس کے برستے بادل
ماء الحیاة رفات الاعظم الرمم	بوسیدہ ہڈیون کو آب حیات پلاتے ہین،
عن حکمة الکون والتکلیف یا تما	اس سے ہستی اور تکلیف کا سبب پوچھ،
تغنی براهینه عن ان یقال لم	وہ وہ کہیگا کہ پھر اسکی دلیلین کیون کیے سوال سے بے نیاز ہونگی

خیام نے جواب کے آغاز مین سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین سوالات ہین،

۱- کیا یہ ہے؟ (انیّة)

۲- اگر ہے تو کیا ہے؟ (ماھو؟)

۳- اور کیون ہے،؟ (لِمَ ھو؟)

پھر بتایا ہے، کہ "ہر وہ شی جو دنیا مین موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہویت (ماہیت) سے کبھی خارج نہین ہو سکتی ہے، البتہ لمیت سے بعض وجود بے نیاز ہو سکتے ہین" اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی ۲ دو قسمین ہین، ایک واجب الوجود، اور دوسری ممکن الوجود،

علت اور سبب کا سوال ضرور ہے کہ کہیں جا کر رُکے، اور ایک ایسی علت پر جا کر انتہا ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے، اور ممکن الوجود کے تمام اسباب و علل بالآخر علۃ العلل یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہیں، واجب الوجود جس طرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے، اسی طرح اس کے اوصاف وصفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہیں، اس لئے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اس نے کیوں بنایا، اور مست کیا؟ یہ واجب الوجود کے جود و کرم کی صفت کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے، اور ہم موجود ہیں"

اس کے بعد اس نے موجودات کی ترتیب اضافی کی فضیلت پر بحث کی ہے، اور لکھا ہے کہ "اس مسئلہ میں بہت سے لوگ سرگرداں ہیں، اور شاید میں اور معلم "افضل المتاخرین شیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبد اللہ البخاری اعلی اللہ درجتہ" نے اس پر پورا غور کیا، اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے"۔

اس کے بعد جو عبارت ہے، اس سے خیام کی لا ادریت کا پردہ فاش ہوتا ہے، کہتا ہے،

وانتھی بنا البحث الی ما قنعت	اور بحث و تحقیق وہاں تک پہنچی، جہاں ہمارے
بہ نفوسنا القانعۃ بالشئ	اس نفس کو قناعت ہو گئی، جو معمولی غلط
الرکیک الباطل المزخرف ظاہر	نمائشی، ظاہر چیز (علم) پر قانع ہو جایا کرتا ہے
واما لقوۃ الکلام فی نفسہ و	اور یا درحقیقت بات ہی فی نفسہ ایسی
شی نہ بحیث یجب ان یقنع بہ	قوی اور پر زور ہوتی ہے کہ اس کو تسلیم
(ص ۱۷۱)	کر لینا ضروری ہے،

اس کے بعد وہ کہتا ہے، جس سے مسئلۂ ارتقا کی جھلک نمودار ہوتی ہے،

فنقول ان البرھان الحقیقی الیقینی	تو ہم کہتے ہین کہ اس بات پر یقینی وقطعی
قائم علی ان ھذہ الموجودات لم	دلیلین قائم ہین کہ اللہ تعالی نے موجودات
یبدعھا اللہ تعالی معًا بل ابدعھا	کو یکبارگی نہین بنایا، بلکہ اُن کو تدریج
نازلۃ من عندہ فی سلسلۃ	اپنے پاس سے اتار کر ترتیب کے سلسلہ
الترتیب،	سے بنایا،

اس کے بعد ابو علی سینا کے الٰہیات کی وہ ترتیب بیان کرتا ہے، کہ پہلے عقل اول پیدا ہوئی، پھر عقل ثانی پیدا ہوئی، پھر عقل سوم اسی طرح عقل دہم تک، یہان تک کہ مادہ پر اس ابداع کا خاتمہ ہوا، بعد ازین ایجاد کا دور شروع ہوا، اس مین خام مرکبات و معدنیات سے بڑھتے بڑھتے انسان تک پیدا ہوا، اور ادھر مبدعات مین سب سے اشرف وہ ہے جو مبدأ اول سے قریب ہے، اور اسی طرح فضیلت و بزرگی درجہ بدرجہ نیچے اترتی آئی، اور ادھر ایجاد مین مادۂ کائنات کے بعد مرکبات و معدنیات و نباتات وحیوانات مین اس فضیلت و بزرگی کی ترتیب نیچے سے اوپر کو چڑھتی گئی، یہانتک کہ انسان سب سے افضل قرار پایا، اور نیچے سے جاکر اوپر انسان کا قرب روحانی مبدأ اول سے قریب ہوگیا،

حتی انتھی الی الانسان الذی	یہانتک کہ اس انسان پر اس کی انتہا ہوئی
ھو اشرف الموجودات المرکبۃ	جو تمام مرکب موجودات مین سب سے اشرف
وآخر الموجودات فی عالم الکون	اور اس عالم مادی مین وجود مین آنے

والفساد فالاقرب منه
فی المبدعات اشرفها
والابعد من الطینة
فی المرکبات اشرفها، (ص ۱۷۱)

میں سب سے آخر ہے، کیونکہ غیر مادی موجودات
میں اشرف وہ ہے، جو سب سے زیادہ خدا
سے قریب ہے، اور مادیات میں اشرف
وہ ہے، جو اپنی مادی اصل سے زیادہ
دور ہے،

اب اس کے بعد سوال ہوتا ہے، کہ مرکبات مادی ترتیباً یکے بعد دیگرے کیوں ظہور پذیر ہوتے ہیں، اور غیر مادی مبدعات کی طرح ایک ساتھ کیوں نہیں ہوئے؟ اس کا جواب نہایت مختصر دیا ہے کہ یہ تمام مادی کائنات و موجودات آپس میں متضاد و متقابل ہیں، اور جو باہم متضاد و متقابل ہوں وہ سب ایک ساتھ نہیں ظہور پذیر ہو سکتے، ایک ہی کپڑا ایک ہی وقت میں سپید و سیاہ دونوں نہیں ہو سکتا، اس لیے دونوں رنگ یکے بعد دیگرے اس پر چڑھینگے،

پھر سوال ہوتا ہے کہ دنیائے کون و فساد میں یہ تضاد کیوں ہے؟ اس کا جواب وہی دیا ہے، جو امام غزالی نے دیا ہے، کہ عالم جس نہج پر پیدا ہوا ہے اگر اس میں کچھ شر یا نقص بھی ہے، تو اس کے خیر کثیر کے مقابلہ میں یہ قلیل شر ناقابل التفات ہے، کہ

ان الامساک عن الخیر الکثیر
من جهة لزوم شر قلیل
ایاه شر کثیر،

بہت بھلائی سے تھوڑی سی برائی کے
لازم آجانے کے خیال سے رک جانا
بہت بڑی برائی ہے،

اس لیے باری تعالیٰ ان تمام متضاد و متقابل ممکن ہستیوں کو باری باری منصۂ وجود

پرلاکر انصاف کیساتھ ان مین سے ہر ایک کو کمالِ ذاتی حاصل کرنے کا موقع عطا فرماتا ہے، اور ان ہستیون مین قرب و بعدِ الٰہی کی حیثیت سے جو تفاوت ہے، وہ حق تعالیٰ کے بخلِ کرم کی وجہ سے نہین ہے، بلکہ اسکی حکمتِ سرمدی کی وجہ سے ہے، اس کے بعد کہتا ہے،

فهذه جمل وان اردتها	یہ مختصراً ہے، اگرچہ مین نے ان کو حکما کے
علی سبیل اقتصاص مذهب	ایک خاص گروہ کی پیروی کے مطابق بیان
قوم من الحکماء فان تحقق	کیا ہے، تو اگر ان کے اصول کی تحقیق تو
اصولها بالبرهان یهدیک	دلیل سے کرے، تو خدا ان کی تحقیق کی
سبیل تحقیقها بالیقین (ص ۱۷۴)	بذریعہ یقین تجھکو ہدایت کرے گا،

اس کے بعد اُس نے تکلیف کی حقیقت ظاہر کی ہے کہ اُس کے معنی گو مختلف ہین، لیکن حکما، کے نزدیک اسکے معنی یہ ہین،

التکلیف هو الامر الصادر	تکلیف وہ فرمانِ الٰہی ہے، جو اس لیے صادر
عن الله تعالی السائق للاشخاص	کیا گیا ہے تاکہ وہ افرادِ انسانی کو اُن کے
الانسانیة الی کمالاتهم المستعدة	ان دنیاوی و اخروی کمالات کی طرف
لهم فی حیاتهم الاولی والاخری	عملاً لائے، جن کی استعداد اُن کے اندر رکھی
الرادع ایاهم عن الظلم والجور	گئی ہے، اور اُن کو ظلم و بے انصافی اور
وارتکاب القبائح واکتساب	برائیون کے ارتکاب اور نقائص کے
النقائص والانهماک فی متابعة	حاصل کرنے اور ان جسمانی خواہشون کی

القوی البدنیۃ المانعۃ ایاھم — پیروی سے باز رکھے جوان کو عقلی

عن اتباع القوی العقلیۃ — قوت کی پیروی سے روکتی ہین

بعد ازین اس نے شریعت کی ضرورت اور نبوت کے متعلق جو لکھا ہے اس پر ہم کو نطشے کے فوق البشر (SUPER-MAN) نظریہ کا دھوکا ہوتا ہے، کہتا ہے کہ اللہ تعالی نے نوع انسانی کو اس طرح بنایا ہے کہ اس کے افراد الگ الگ غیر محدود مدت تک زندہ نہین رہ سکتے اس لیے جب تک موجودہ اور آیندہ نسلین باہم مل کر ترقی کی کوششین اسی طرح نہ کرتی چلی جائین کمال نوعی حاصل نہین ہو سکتا، نیز موجودہ تمام افراد انسانی باہم آپس کے تعاون اور تعاضد اور ایک دوسرے کی تمدنی و اجتماعی امداد کے بغیر زندگی کے ضروریات، لباس و خوراک و مسکن وغیرہ کو پورا نہین کر سکتے، اس طرح باہمی تعاون و امداد کے ایک منصفانہ و عادلانہ دستور کی ضرورت پیش آئی ہے، جسکا نام **شریعت** ہے،

اس کے بعد **نبوت** کی بحث آتی ہے کہ "اس شریعت عادلہ کی حامل ایک ایسی ہستی ہونی چاہئے، جو تمام افراد انسانی سے زیادہ عاقل، زیادہ پاک و طاہر ہو، جو دنیاوی ہمات مین ملوث نہ ہو، اس کی غرض و غایت دولت و ریاست کی محبت اور جاہ پسندی نہ ہو، اور اپنے شہوانی و غضبی جذبات پر اس کو پورا پورا قابو ہو، اور ہر کام مین اوسکی غرض رضاے الہی کی طلب ہو، ایسا ہی شخص دستور انسانی یعنی شریعت کا حامل ہو سکتا ہے تاکہ کسی طرف اور کسی خاص فرقہ اور جماعت کے حق مین اُسکا پلہ جھکنے نہ پائے اور اس کے حکم کی پیروی بادشاہ و رعایا پر یکسان ضروری، اور امیر و غریب دونون پر یکسان حاوی ہو،

پھر چونکہ افرادِ انسانی خیر و شر کے قبول و استعداد میں مختلف ہوتے ہیں، لہذا ہر شخص میں خیر کے قبول اور شر کے ترک کی استعداد مختلف ہوتی ہے، کوئی وعظ و پند سے قبول کرتا ہے، کوئی دلیل و برہان سے مانتا ہے، کوئی محبت و تالیفِ قلب سے تسلیم کرتا ہے، کوئی انعام و اکرام سے رام ہوتا ہے، کوئی جزا و سزا اور جنگ کے بعد باز آتا ہے اس لیے انبیاء افرادِ انسانی کی تکمیل کے لیے یہ سب مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں،

اس کے بعد تکرارِ عبادات کی بحث کی ہے، اور اس سلسلہ میں اس نکتہ کو ادا کیا ہے جو آجکل سائکالوجی کا مسلّمہ مسئلہ ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ عبادات بار بار ادا کرنے کا حکم اس لیے ہو کہ

ففرضت علیهم العبادة المذکورة	پس ان پر یہ مذکورہ بالا عبادات فرض
...وکررت علیهم تلك حتی	کیگئی ہیں... اور یہ بار بار اُن سے کرائی
یستحکم التذکیر بالتکریر المتواتر	جاتی ہے، تاکہ متواتر تکرار سے یہ یادگیری
(ص ۱۲۴)	اُن کے اندر مستحکم ہو جائے،

پھر کہتا ہے کہ ان اوامر کے بجالانے اور ان نواہی سے بچنے میں تین فائدے ہیں،

۱۔ نفسِ انسانی کا شہواتِ نفسانی سے احتراز کرکے قوتِ عقلیہ کو پرورش پانے کا موقع بہم پہنچانا

۲۔ نفس کو امورِ آلہیہ اور امورِ معاد و آخرت میں غور و نظر کا عادی بنانا کہ اس دارِ ناپائدار کے ظلمات سے نکلکر جنابِ حق اور ملکوتِ ربانی کی طرف توجہ و التفات کی استعداد پیدا ہو،

وتحرضها علی وجود الحق الاول	اور عبادت نفس کو اس حقِ اول (خدا)
أعنی الذی عنه وجود کل موجود	کے وجود پر آمادہ کرتی ہے، جس سے ہر موجود

جل جلالہٗ وتقدست اسماءہٗ ولا الٰہ غیرہٗ الذی فاضت الموجودات عنہ منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب التی اقتضتہا الحکمۃ الحقۃ بالبرہان المبنی علی القیاس المجرد عن اصناف التمویہات والمغالطات،

کا وجود ہے، اس کا ذکر بلند ہو، اور اس کے نام مقدس ہوں، جس کے سوا اور کوئی دوسرا معبود نہیں، جس سے موجودات کو وجود کا فیض اس سلسلۂ ترتیب میں منظم ہوکر ملا ہے، جس کا مطالبہ وہ سچی حکمت کرتی ہے جو ایسے قیاس پر مبنی ہے جو فریب اور مغالطہ سے بری ہے"

۳- تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ اس عالم میں امن وامان، نظم واطمینان، اور عدل وانصاف اور باہمی اجتماعی تعاون ومشارکت پیدا ہو، اور نظام عالم حکمت ربانی کے مطابق قائم رہے،

اس بیان پر رسالہ ختم ہوجاتا ہے،

(۲)

تین سوالات،

رسالۂ کون وتکلیف کا تتمہ

اس کے بعد اس مجموعہ میں خیام کا دوسرا رسالہ ہے جس کو مصری ناشر نے ایک دوسرا مستقل رسالہ سمجھکر اس کے سائل کے نام ونشان نہ ملنے پر افسوس کیا ہے، حالانکہ عبارت اُس

مطالب سے ظاہر ہے کہ اس کا سائل بھی وہی ہے جس نے کون وتکلیف کا پہلا سوال کیا تھا، اور اسی نے خیام کے مذکورۃ الصدر جواب پر تین سوالات کئے اور خیام نے اس تتمہ مین ان تینون کا جواب دیا ہے، اس لیے اس رسالہ کو مستقل سمجھنے کے بجائے اُسی رسالہ کون وتکلیف کا تتمہ سمجھنا چاہیئے، اور اس جوابی رسالہ کی تاریخ بھی وہی ۴۷۳ھ یا اس کے بعد کا سال ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ گو بیہقی مین اور شہرزوری کے عربی نسخہ مین اور اس قلمی فارسی نسخہ مین جو دار المصنفین کے قبضہ مین ہے یہ تصریح نہین کہ رسالہ کون وتکلیف ایک ہی رسالہ تھا یا اس کے کچھ اور اجزا رتھے، مگر شہرزوری کے اس فارسی نسخہ مین جسکا اقتباس زوکووسکی نے اپنے مضمون خیام مین شائع کیا ہے "در رسالہ کون وتکلیف" کے بجائے "دو در رسالہ کون وتکلیف" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے اس رسالہ کے دو جز، تھے، اور میرے خیال مین یہ "تین سوالات" اسی رسالہ کون وتکلیف کا دوسرا جزء ہے، جو معترض کے جواب الجواب مین ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے رسالہ مین خیام نے دنیا کی ضرورتِ تضاد پر جو نکتہ پیدا کیا تھا، اہل علم کے دائرہ مین اُسکا بڑا غلغلہ ہوا، اور سب نے خیام کی اس نکتہ آفرینی کی بڑی داد دی، چنانچہ خیام اس رسالہ کے شروع مین کہتا ہے،

بعد فان مباحثته ایای عن مسألة	عالم مین تضاد کے ضروری ہونے پر میرے
ضرورة التضاد رفعت من ذکری	اس کے مباحثہ نے میری شہرت بڑھادی
وعظمت فی امری واستوجبت	اور میرے نام کو چار چاند لگا دیے، اور
للہ تعالی خالص شکری، اذلم	خدا کے لئے میرے خالص شکریہ کو واجب ٹھہرایا

یخطر ببالی ان اسئل عن امثالہا	کیونکہ میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ مجھسے
خصوصاً علی ذالک النمط مرد فا	اس قسم کے مسئلے پوچھے جائیں گے اور وہ
بذالک التشک القوی (ص۲۷)	بھی ایسے زبردست اعتراض کیساتھ،

اس کے بعد خیام نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے جو سائل مذکور یعنی قاضی نسوی نے خیام کے پہلے جواب پر کیا ہے، اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ "دنیا میں تضاد کا ضروری ہونا ممکن ہے، یا واجب یعنی یہ تضاد ہو بھی سکتا، اور نہیں بھی ہو سکتا تھا، یا اس کا ہونا ضروری تھا، پہلی صورت (امکان) میں ضرور ہے کہ اس کے وجود کی علت بالآخر واجب الوجود پر ختم ہو، کیونکہ تمام ممکنات کی علت بالآخر واجب الوجود پر جاکر ختم ہوتی ہے، اور دوسری صورت (وجوب) میں وہ واجب الوجود میں ہو کر پایا جائے گا، اور اس صورت میں واجب الوجود میں کثرت ثابت ہوگی، حالانکہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ وہ ممکن ہے، اور اسکی آخری علت بالآخر اللہ تعالیٰ (واجب) ہے، جس کے یہ معنی ہوئے کہ عالم میں یہ تضاد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد سے ہے، اور شر کا وجود چونکہ اسی تضاد کی وجہ سے ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوا کہ شر کا خالق بھی خدا ہے،

خیام نے حسب عادت اس سوال کے جواب میں پہلے متعدد مقدمات بیان کئے ہیں، اوصاف و لوازم کتنے قسم کے ہوتے ہیں اور ہر ایک کی خصوصیات کیا ہیں، اس سلسلہ میں ذاتی عرضی لازم مفارق لازم غیر مفارق لازم بواسطہ، اور لازم بلا واسطہ کی عام تقسیمیں کی ہیں، اور بتایا ہے کہ ماہیت کیلئے ماہیت کے لوازم کا ثبوت بالوجوب ہوتا ہے، پھر یہ بتایا ہے کہ وجود کے کیا معنی ہیں، اور اس کا ثبوت افراد کے لیے کیونکر ہوتا ہے،

بالتواطؤ یا بالاشتراک، اور پھر یہ ثابت کیا ہے کہ موجود خارجی درحقیقت صرف ایک ہے، اور وہ واجب الوجود ہے، کلی کا وجود خارج میں نہیں، اور افراد محض کلی کا نقش و مثال ہیں (یہ خیال افلاطون کے ہاں مُثُل افلاطونی کے نام سے پایا جاتا ہے) اس کے بعد ظاہر کیا ہے کہ لوازم ماہیت کے ثبوت کیلئے کوئی نئی علت نہیں ہوتی، بلکہ خود ماہیت کی علت اس کے لوازم کی بھی علت ہوتی ہے، مثلاً جب زید انسان ہوا، تو یہ سوال نہیں ہو سکتا، کہ اس میں گویائی کی قوت کیوں ہے؟ اس کے دو پاؤں کیوں ہیں؟ اس کی دو آنکھیں کیوں ہیں؟ کیونکہ انسان ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ یہ لوازم و خصائص اس میں پائے جائیں، اسی طرح موجودات عالم میں تضاد ہونا اوس کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، جس میں کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، ان موجودات کو باہم متضاد کسی بنانیوالے نے نہیں بنایا، بلکہ وہ بجائے خود متضاد ہیں، سیاہ و سپید کو باہم متضاد خدا نے نہیں بنایا، بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہیں، اگر ان کا خارج میں وجود نہ بھی ہو، اور وہ صرف ذہن و وہم میں ہو کر پائے جائیں، تو بھی متضاد ہی ہو کر پائے جائیں گے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں، کہ ان کو خدا نے متضاد بنایا، اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو بحیثیت اشیاء کے بنایا، باقی یہ کہ ان اشیاء میں باہم نسبت اتحاد کی ہے، یا تضاد کی ہے، یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہیں ہے، بلکہ از خود ہے، اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہیں، بلکہ بالعرض ہے، اس کے بعد کہتا ہے کہ خدا نے سیاہی کو اس لیے نہیں بنایا کہ وہ سپیدی کی ضد ہو، بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ایک ممکن الوجود چیز تھی ہو سکتی تھی، اس لیے اس کو ہو سکنے کا موقع عنایت فرمایا، اس بنا پر عالم میں شر کو خدا نے بالذات نہیں بنایا، لیکن موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا از خود ہو جانا ضروری تھا،

ولا یکون الشرّ منسوباً الی موجد	شر سیاہی کے بنانے والے کیطرف
السواد بوجہ من الوجوہ اذ	کسی طرح منسوب نہ ہوگا، کیونکہ خدا
القصد الاول روجل عن القصد)	کا ارادہ (اور وہ ارادہ سے بلند ہے)
بل العنایۃ السرمدیۃ الحقۃ	بلکہ اوسکی حقیقی سرمدی عنایت خیر کی
توجہت نحو الخیر الا ان ہذا النوع	طرف متوجہ ہوئی لیکن اس قسم کا خیر
من الخیر لا یمکن ان یکون	ناممکن ہے کہ شر اور عدم سے خالی ہوکر
مبرّءاً خالیاً عن الشرّ والعدم،	پایا جائے، تو شر خدا کی طرف بالعرض
فلیس الشرّ منسوباً الیہ الا	منسوب ہوا، اور یہان گفتگو عرضی
بالعرض ولیس الکلام ہہنا	شر مین نہین، بلکہ ذاتی شر مین
فیما بالعرض، بل فیما بالذات،	ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس زمانہ مین اشاعرہ کا خاص زور تھا، اور بڑی بڑی ہستیان اشعریت کی حامی تھین، امام ابن فورک، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے نوادر روزگار اپنی ساری قوت اشعریت کی حمایت مین صرف کر چکے تھے، اور کر رہے تھے، امام اشعری نے خلق شر کی نسبت بھی خدا ہی کی طرف کی تھی، اور ایرانی فلسفہ مین خلق خیر و شر کے مسئلہ کو خاص اہمیت پہلے ہی سے حاصل تھی، اور قدیم اہل ایران خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ تسلیم کرتے تھے، اسلام نے توحید کی تعلیم کی تو اشاعرہ نے خیر و شر دونون کا خالق ایک تسلیم کیا، خیام کا مقصد یہ ہے کہ خدا محض خالق خیر ہے، دنیا مین درحقیقت صرف خیر ہے، شر کا وجود عرضاً اور تبعاً ہے، اور خدا نے اس کو بالذات پیدا نہین کیا، بلکہ اشیاء کو

پیدا کیا، ان اشیاء کے ساتھ جو ان کے ضروری لوازم تھے وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے، اس کے بعد وہ کس حسرت کے ساتھ کہتا ہے،

وانّی اوصی کلّ من اعرف من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکماء مین جانتا
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	ہون یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ اوسکی
عن الظلم والشر، (ص ۱۸۳)	جناب کو ظلم اور شر سے پاک رکھے،

یہ بھی ابوعلی سینا کی کتابون مین مذکور ہے، چنانچہ اپنی کتاب نجات مین اس نے یہ باب باندھا ہے، فصل فی ان واجب الوجود خیر محض،

بعد ازین وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیون بنائی جسکی نسبت وہ جانتا تھا، کہ اس کو عدم اور شر لازم ہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے مین خیر کے جتنے پہلو ہین ان کے مقابلہ مین شر کا پہلو بمنزلہ صفر کے ہے، مثلاً سیاہی مین ایک ہزار خیر کے پہلو ہین تو ایک شر کا، ایسی حالت مین ایک شر کے خیال سے ایکہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شر عظیم تھا،

فقد بان ان الشر موجود	تو اس سے ظاہر ہوا کہ شر کا وجود
فی مخلوقات اللہ تعالی بالعرض	مخلوقات الٰہی مین بالعرض
لا بالذات. وبان ان الشر فی	اور ضمناً ہے، بالذات اور براہ راست
الحکمۃ الاولیٰ قلیل جدّا الا	نہین، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکمت
نسبۃ لہ فی الکمیۃ والکیفیۃ	اولی مین شر خیر کے مقابلہ مین تعداد
الی الخیر،	اور کیفیت دونون مین بہت کم ہے،

یہ خیال بعینہ ابو علی سینا سے منقول ہے، چنانچہ شفا مین اس نے اس اعتراض کا بعینہ یہی جواب دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جو جواب ابن رشد نے فصل المقال اور کشف الادلہ مین دیا ہے وہ سب سے بہتر ہے، اور حقیقت ہی وہ کہتا ہے کہ دنیا مین کوئی شے بالذات شر نہین ہے، شر ہمارے برے استعمال سے وہ ہو جاتی ہے، مثلاً آگ بذات خود شر نہین، ہان اس سے کسی غریب کے گھر کو جلا دو تو تمہارا یہ فعل شر ہوگا، اور اس فعل کی وجہ سے اس آگ کو جس نے اس مکان کو جلایا بالعرض شر کہہ دینگے، احادیث مین بھی آتا ہے کہ والشر لیس الیک، اے خدا! شر تیری طرف راجع نہین ہوتا، اور یہ عین تعلیم اسلام ہے،

۲- اس کے بعد اس رسالہ مین خیام سے ایک نہایت اہم سوال کیا گیا ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ مین کون فریق برسر حق ہے؟ یہان خیام لاجواب ہو جاتا ہے، اور اس کا اندرونی فلسفہ اس پر غالب آجاتا ہے، اور دو سطرون مین نہایت چپکے سے یہ کہکر اتنے بڑے اہم سوال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے، کہتا ہے،

واما سوالہ عن ای الفریقین اقرب	لیکن اس کا یہ سوال کہ ان دونون فریقون
الی الصواب، فلعل الجبری	مین سے کون صواب سے قریب تر ہے،
اقرب الی الحق فی بادئ الرای	تو شاید جبر کا قائل حق سے بظاہر زیادہ قریب
وظاہر النظر، من غیر ان یتلجلج	ہے، اس شرط سے کہ وہ ہذیان مین
فی ہذیانہ، وینغلغل فی خرافاتہ	یا وہ گوئی نہ کرے، اور اپنے خرافات مین زیادہ
فانہ حینئذ یبعد عن الحق جدًا،	دور تک نہ چلا جائے، ایسی حالت مین وہ حق سے

لیکن کیا اس خرافات گوئی کا لزم وہ خود نہین قرار پائیگا، اگر اس نے یہ کہا ہے،

مے میخورم و ہر کہ چو من اہل بود | مے خوردن من بنزد او سہل بود
مے خوردن من حق بہ ازل میدانست | گر مے نخورم علم خدا جہل بود

بر رہگذرم ہزار جا دام نہی | گوئی کہ بگیرمت اگر گام نہی
یک ذرہ ز حکم تو جہان خالی نیست | حکم تو کنی و عاصیم نام نہی

۴- رسالۂ مذکور مین آخری سوال یہ ہے، کہ باقی کی بقا عین باقی ہے، یا اس سے الگ کوئی چیز ہے؟ یہ بحث پرانے زمانہ سے معتزلہ، اشاعرہ اور دوسرے متکلمین مین زیر بحث رہی ہے، تفصیل جاننی چاہو تو امام اشعری (المتوفی ۳۲۴ھ) کی مقالات الاسلامیین جلد دوم ص ۳۶۶ و ص ۳۶۷ مطبوعۂ استامبول دیکھو،

خیام کہتا ہے، کہ یہ بحث نہایت فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ وجود اور موجود، خارج مین ایک ہین، گو ذہن مین الگ الگ ہون، تو یہی صورت بقا کی نسبت کیون نہین ہو سکتی، وجود اور بقا مین صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی کو کہتے ہین اور بقا ایک مدتِ متعینہ تک کی ہستی کو،

۸- رسالۂ موضوع علم کلّی

بیہقی نے اس کے "رسالۂ وجود" کا حوالہ دیا ہے، اور شہرزوری نے بھی خیام کی تصنیفات

مین "رسالۃ فی الوجود" "وجود کے مسئلہ مین ایک رسالہ کا نام لکھا ہے، اس بحث پر اس کے دو رسالے ملتے ہین، ایک فارسی مین ہے جسکا ذکر آگے آتا ہے، اور دوسرا عربی مین ہے، چنانچہ اس کے مطبوعہ مصر رسالون مین یہ رسالہ موجود ہے اور ناشر نے اسکا نام الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی رکھا ہے، یہ نام اس رسالہ کی ابتدائی سطرون سے اخذ کر لیا گیا ہے، کہ اسکی ابتدائی سطرین یہ ہین،

انّ الموجود (؟) الّذی ھو	وہ موجود (؟) جو فلسفۂ اولی کا موضوع
موضوع الفلسفۃ الاولی اعنی	ہے، یعنی وہ علم کلی جس کے تحت مین
العلم الکلی الّذی تحتہ جمیع	تمام علوم ہین، ظاہر التصور
العلوم ظاھر التصوّر (۱۸۴)	ہے،

اس مطبوعہ نسخہ مین اس عبارت مین "الموجود" کا لفظ چھپا ہے، مگر مطلب کا اقتضا یہ ہے کہ "الموجود" کے بجائے "الوجود" پڑھا جائے کہ عبارت یون ہوگی، انّ الوجود الذی .... ظاھر التصور، کہ وجود کا تصور ظاہر ہے، اس نسخہ کے ناشر و محشی نے اپنی غلط قرأت کے مطابق اس پر حاشیہ دیکر یہ سمجھایا ہے کہ "موجود مطلق ظاہر التصور ہے" حالانکہ یہ صحیح نہین اور نہ اس پر استدلال ہے،

بہرحال اس رسالہ کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہین، پھر یہ ذکر ہے کہ وجود ذہن مین موجود ہے، نیز یہ کہ کلی موجود فی الخارج نہین، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہین، اسی سلسلہ مین اس نے وہ بات لکھی ہے جو ہیوم کے فلسفہ مین ملتی ہے،

بان المعقول الصّرف لا یکون لنا	خالص عقلی علم نہ ہم کو ہوا ہے، نہ ہوسکتا ہے

ولا یمکن، بل انما تکون معقولاتنا	بلکہ ہمارے تمام معقولات تخیل آمیز ہوتے
مشوبۃ بالتخیل والتخیل لا یدرک الا	ہین، اور تخیل صرف جزئی کا ادراک
الجزئی (ص ۱۹۲)	کر سکتا ہے،

اور آخر مین ایک فاضل المتاخرین کی راے نقل کر کے اسکی تصویب کی ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود مین وجود کا اشتراک محض لفظی ہے، دونون جگہ وجود کی حقیقت مختلف ہے،

ونعم ما قال فاضل المتاخرین	پچھلے لوگون کے فاضل نے خدا اوس کی
روّح رمسہ وقدّس نفسہ	قبر کو خوش، اور اُس کی جان کو پاک
فی بعض مباحثاتہ لعلّ الوجود	رکھے، اپنے بعض مباحثات مین کیسی اچھی
الذی ھو ماھیۃ الحق الاول	بات کہی کہ وہ وجود جو حقِ اوّل کی
ھو الواجبیۃ، وانما قال ذلک	ماہیت ہے وہ خود واجبیت ہے، اور
لانّ الواجبیۃ المطلقۃ لا	یہ اس لیے اس نے کہا کہ واجبیت مطلقہ
شرکۃ فیھا بوجہ من الوجوہ	مین کوئی دوسرا موجود کسی حیثیت سے
ثمّ قال	شریک نہین، پھر فرمایا . . . . . .

یہ فاضل المتاخرین ظاہر ہے کہ ابوعلی بن سینا ہے، اس کے بعد خیام کہتا ہے،

عند ھذا الموقف عدید (عدۃ)	اس مقام پر کئی گہرے مباحث، اور بہت
مباحثات عمیقۃ، وتحصیلات	سی تحقیقات ہین، اور ذہن کی تیزی
کثیرۃ، وتحاقیق جمۃ ومن	جس کی دستگیری کرے، اور خدا کی

اخذت (ﻪ) الفطانة بيده، وصعد	طرف سے توفیق جس کے ہمراہ ہو، تو وہ
توفيق من الله تعالىٰ، صادف	توحید کے مسئلہ مین یہان وہ پائے گا
فى التوحيد ههنا ما يسكن اليه	جس سے عقل کو تسکین ملے گی کمال تک
العقل، نسئل الله التوفيق	پہنچنے کے لیے خدا سے توفیق کی بھیک
للوصول الى الكمال والحمد	مانگتا ہون اور ہر حال مین اوس کا
لله على كل حال،	شکر ہے،

ان فقرون پر یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ توحید کی اہمیت اور بزرگی اور خدا تعالیٰ کی عظمت اس کے دل مین کتنی تھی، اور اپنے فلسفیانہ تصوف کے راستہ سے مقصد تک پہنچنے کی اس کے دل مین کتنی لگن تھی،

۹۔ رسالۃ فی الوجود

مسئلہ وجود پر خیام کا دوسرا رسالہ جو فارسی مین ہے، اُس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن کے کتب خانہ مین ہے، جس کا نمبر OR. 6572 F5 ہے، برٹش میوزیم لائبریری کے ارکان کا ممنون ہون جنھون نے اس کا ایک عکسی نسخہ مجھے عنایت فرمایا، اس رسالہ کا عنوان یہ ہے؛

"رسالۃ بالعجمیۃ لعمر بن الخیام فی کلیات الوجود"

اس کے دیباچہ مین ہے کہ خیام نے یہ رسالہ فخر الملک بن مؤید (؟) کی درخواست پر

فارسی مین لکھا ہے مگر یہ فخر الملک بن مؤید نام صریح تحریف ہے، کہ فخر الملک اور مؤید الملک دونون باپ بیٹے نہین، بلکہ بھائی بھائی تھے، دونون نظام الملک طوسی کے بیٹے تھے، اور وزیر تھے، پہلے مؤید الملک بن نظام الملک ۴۸۵ھ مین برکیارق بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا، پھر فخر الملک ہوا، جس نے سنہ ۵۰۰ھ مین وفات پائی، اس لیے یہ رسالہ اگر فخر الملک کے نام سے معنون ہوا تھا، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کے زمانۂ وزارت مین ۴۸۸ھ سے لے کر سنہ ۵۰۰ھ تک تالیف ہوا ہے،

یہ چند صفحون کا رسالہ ہے، جسمین وجود کی فلسفیانہ بحث ہے، اور بدانکہ (بدانکہ) کے عنوان سے، مختصر فصلین ہین، پہلی فصل مین جوہر، جسمیت (مرکب) بسیط، عقل اور نفس کی تعریفین اور تقسیمین ہین، پھر عقل و نفس اور افلاک کی ترتیبی تخلیق کی بحث ہے، دوسری فصل مین افلاک، اُمہات (عناصر) اور موالید (عنصریات) کا اور اُن کے باہمی علت و معلول ہونے کا بیان ہے، تیسری فصل مین عقل و نفس کے ادراک کا ذکر ہے، چوتھی مین کلیات خمس اور اعراض کا، پانچوین مین واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریفین ہین، چھٹی مین جوہر و عرض، اور آثار و خصائص کی بحث ہے، اور ساتوین مین اس وقت کے چار گروہ متکلمین، حکمار، اسماعیلیہ اور صوفیہ کے اصول و مسلک پر مختصر تبصرہ ہے، اور اسی پر رسالہ کا خاتمہ ہے،

اس رسالہ مین یون تو الٰہیات و امورِ عامہ کے وہی عام و فرسودہ مسئلے ہین، اور خصوصیت کے ساتھ، عقل و نفس و افلاک و عناصر کی ترتیبی پیدایش کا ذکر ہے، مگر اس رسالہ سے خیام کے دو اصولی عقیدون کا سراغ لگتا ہے،

۱- ایک یہ کہ انھیں عقول عشرہ اور نفوس فلک سے جو کدورت اور مادیت کے غبار سے پاک ہیں، ایجاد عالم کا آغاز ہوا، پہلے واجب الوجود سے عقل اول جسکا دوسرا نام عقل فعّال ہے، پیدا ہوئی، پھر عقل اوّل سے نفس اوّل اور عقل دوم علی ہذا الترتیب (اسی کا نام سلسلۃ الترتیب ہے) اور خلق کائنات کی تکمیل انسان پر اور انسان کی انتہا عقل و نفس پر ہوتی ہے، اس لیے انتہائے خلق (عقل و نفس انسانی) اور ابتدائے ایجاد (یعنی عقل و نفس کلّی) کے درمیان مناسبت و مشابہت ہونی چاہیے، کہ الجنس الی الجنس یمیل، اللہ تعالیٰ (واجب الوجود) اور مخلوق انسان کے درمیان یہ عقول، نفوس اور افلاک، واسطہ ہیں، اور انھیں کا دوسرا نام ارباب ہے، انسان کی عقل و نفس کا کمال یہ ہے کہ وہ پاکی، طہارت، نزاہت اور مادیت سے بری ہو جانے ہیں ان نفوس و عقول کی نقل اتارے، اور اُن کے ساتھ تشبہ حاصل کرے، کہ مادّی انسان، عالم مجردات کی مثال و پیکر بنجائے، ان کا تقرب جنت، اور انھیں سے دوری کا نام دائمی عذاب ہے،

"و این قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب (عقل و نفس و افلاک) متوسط اند، چونکہ افلاک و انہات و موالید و علت وجود او اند، نہ از جنس او، از (ایزد جل جلالہ) اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد، و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست، باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس از جنس نفس و عقل کلی است، و این دیگر ارباب متوسط است، و از او بیگانہ و از ایشان بیگانہ پس باید کہ آہنگ نفس خویش بود تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند زیرا کہ عذاب مقیم باشد"

یہ خیّام کا وہی اخلاقی اصول ہے جس کو عماد کاتب نے بروایت قفطی یوں بیان کیا ہے

تو وہ یونانی فلسفہ کے اصول کے مطابق طہارت نفس اور حسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا؛

۲- اس رسالہ سے خیام کا دوسرا اصولی خیال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متکلمین کے مناظرانہ اور حکما کی فلسفیانہ شعبدہ بازی اور نکتہ پروری کے طلسم کو بے اثر سمجھ چکا تھا، اور تصوف کے دریچہ امراق سے جھانک تاک کے نظارون کا اسکو چسکا پڑ رہا تھا، چنانچہ رسالہ کے آخری باب مین کہتا ہے؛

بدانکہ کسانیکہ طالبان شناخت خداوند سبحانہ و تعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اول متکلمان اند کہ ایشان بجدل و حجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند، و بدان قدر بسندہ کردند در معرفت باری عز اسمہ، و دوم فلاسفہ و حکما اند کہ ایشان با دلۂ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و بہیچ ادلہ اقناعی نہ کردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن کرد، و ازان عاجز آمدند، سیم اسماعیلیان اند و تعلیمیان اند کہ ایشان گفتند کہ طریق معرفت جز اخبار مخبر صادق نیست، چہ در ادلہ معرفت صانع و ذات و صفات وے اشکالات بسیار است، و ادلہ متعارض، و عقول دران متحیر و عاجز پس اولی تر آن باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر و اندیشہ (؟) طلب معرفت نہ کردند، کہ بتصفیہ باطن و تہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت، و ہیئت بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلہ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت در انجا پیدا شود بے ہیچ شکے و شبہتے، و این طریق از ہمہ بہتر است، کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند مبذول (؟) نیست و آنجا گر منع و حجاب نیست، پس ہر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود، و حائل و مانع دور گردد حقائق چیزہا چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم علیہ افضل الصلوٰۃ و التحیۃ بدین اشارت کردہ است و فرمودہ الا ان لربکم فی ایام دھرکم نفحات فتعرضوا لھا،

اس آخری باب سے واضح ہے کہ خیام متکلمانہ مناظروں حکیمانہ دلیلوں اور حصول تعلیمِ
کے اسمٰعیلی باطنی طریقوں سے تشفی نہ پاکر تصوف کے مشاہدات و انوار سے فیض چاہتا ہے، لیکن
عجیب بات یہ ہے کہ خیام کے اس آخری باب میں جو کچھ اختصار کے ساتھ ہے، وہی امام غزالی
کی "منقذ من الضلال" مین شرح و تفصیل کے ساتھ مذکور ہے، انھین چار فرقون کا ذکر ہے،
اور امام کا ان چارون پر بعینہ یہی تبصرہ ہے، اور آخر متکلمین، حکماء، اسماعیلیہ کے دلائل و تلقینات
سے تسلی نہ پاکر صوفیہ کے گروہ مین داخل ہوجانے کا بیان ہے، اب یا تو اس زمانہ مین اکثر اہلِ نظر
اسی ایک راستہ سے تصوف کے مقام پر پہنچے تھے، اسلئے خیام و غزالی کے واردات یکسان ہین،
یا ایک کے اصلی اور دوسرے کے نقلی ہین،

امام غزالی نے یہ کتاب جو حقیقت مین اُن کے سوانح اور واردات قلبی ہین تقریباً پچاس برس
کی عمر مین غالباً ۴۹۹ھ مین لکھی ہے اور ۴۸۵ھ سے ۵۰۰ھ تک کا زمانہ خیام کے اس رسالہ کلیات
الوجود کی تالیف کا ہے، کہ وزیر فخر الملک کی وزارت کا زمانہ جسکے نام سے یہ رسالہ لکھا گیا ہے، یہی ہے،
ہولینڈ کے فاضل کریستن زن نے، اور اُس سے نقل کرکے جرمن فاضل فریڈرک روزن
نے اپنے مطبوعہ کاویانی مجموعۂ رباعیات کے دیباچہ مین[1]، خیام کی ان آخری سطرون کو ضمیمۃ النقل
نام کسی قلمی مجموعہ سے خیام کے نام سے نقل کیا ہے، مگر جیسا کہ ابھی معلوم ہوچکا کہ یہ سطرین در حقیقت
خیام کے اسی رسالہ کلیات الوجود کی ہین، یہ الگ کوئی رسالہ نہین ہے،

---

[1] مجموعۂ رباعیات خیام مطبوعۂ کاویانی مرتبۂ فریڈرک روزن صفحہ ۶۶، طبع نوروز سال ۱۳۰۴ھ ہجری شمسی،

۱۰۔ رسالۂ وصف و موصوف،

یہ سات صفحون کا عربی رسالہ ہے جو ابتک نہین چھپا ہے، قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، یہ بھی حقیقت وجود کے مسئلہ پر ہے، جس سے خیام کو بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے، اس کے مضامین جگہ جگہ، رسالۂ کون و تکلیف کے تتمہ سے ملتے جاتے ہین، نہین کہین الفاظ اور فقرے بھی ملتے ہین، نتیجہ بحث بھی ملتا ہے، مگر عبارت مین کافی فرق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے خیام کے رسالۂ تکلیف کے تتمہ پر پھر بعض ایرادات کئے تھے تو خیام نے اس رسالہ مین ان کا جواب دیا، لیکن چونکہ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہے، کہ "الاوصافُ للموصوفات علی ضربین" اس لیے ناقل نے مجموعہ کی فہرست رسائل مین اس کا نام "رسالۂ وصف و موصوف عمر خیام" رکھدیا ہے، یہی الفاظ الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالۂ کون و تکلیف کے تتمہ کا پہلا فقرہ ہین، تاہم اس کے وجود کے دوسرے رسالون سے اسکا مضمون کافی الگ ہے،

اسمین اوّلاً یہ بیان ہے کہ اوصاف و لوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے کیونکر ہوتا ہے، اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے؟ اوصاف و لوازم کے اقسام ذاتی اور عرضی کی تعریف، پھر سارے رسالہ مین یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود، موجود فی الخارج نہین اور زائد بر ذات ہے، وہ صرف مفہوم انتزاعی ہے، ممکنات کی اصلیت عدم ہے، اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے انکو ملتا ہے، اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے اس کے دو عقیدے ثابت ہین، اوّل یہ کہ چیزون کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے، فکر و مراقبہ اور ریاضت کی ضرورت

ہے کہتا ہے،

فمن وجد نفسه من المقصرين في هذا المعنى فليعلم انها قد زاغت بسبب امر وهمي غلطها، وعليه بالرياضة التامة ولا استعانة بحسن التوفيق من الله تعالى انه ولي الاجابة،

تو جو شخص اپنے کو اس بات میں عاجزوں میں سے پائے تو وہ ایک وہمی بات ہے جس نے اس کو غلطی میں ڈال دیا ڈر گیا، اس کو چاہیے کہ پوری ریاضت کرے اور اللہ تعالیٰ سے حسن توفیق کی مدد مانگے، وہ قبول کرنے والا ہے،

رسالہ کا آخری نتیجہ ان سطروں میں ہے،

فقد بان ان جميع الذوات والماهيات انما تفيض من ذات المبدء الاول الحق جل جلاله على ترتيب وفي سلسلة نظام وهي كلها خيرات لا شر فيها بوجه من الوجوه، انما الشر الذي هو الذم او لازمه يحصل من ضرورة التضاد على ما قد عرفت تفصيله تعالى الله

تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتیں اور ماہیتیں مبدء اول (اللہ تعالیٰ) کی ذات سے جو حق ہے، ترتیب اور سلسلہ نظام کے ساتھ وجود پذیر ہوئی ہیں، اور یہ کل کی کل خیر ہیں، ان میں کسی طرح شر نہیں، اور جو شر مذمت یا لازم مذمت کے معنی میں ہے وہ تضاد کی ضرورت کے سبب سے پیدا ہوا ہے، جیسا کہ تم اسکی تفصیل

عما یقول الظالمون	جان پڑے بلند ہے اللہ اس سے جو ظالم ملحد
الملحدون علواً کبیرا،	لوگ کہتے ہیں،

ان سطرون سے ہویدا ہے کہ یہ رسالہ، رسالہ کون و تکلیف کے مباحث سے متعلق ہے، اور اسی سلسلہ مین یہ لکھا گیا ہے،

۱۱- عرائس النفائس (؟)

مولنا شبلی مرحوم کو ۱۹۰۴ء مین حیدرآباد مین شہرزوری کی تاریخ الحکما موسوم بہ نزہتہ الارواح کا ایک نسخہ ملا، جو سنہ ۱۰۲۹ھ مین ایک ایسے نسخہ سے نقل ہوا تھا جو سنہ ۷۷۲ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا، مولانا نے اس نسخہ کی نقل لی، اور اصل کے مطابق اسکی تصحیح کی، یہ نسخہ اسوقت ہمارے سامنے ہے، اس مین خیام کے حال مین اس موقع پر جہان امام غزالی اور خیام کا مناظرہ مذکور ہے، خیام کی زبان سے یہ فقرہ درج ہے،

فقال الخیامی انا قد ذکرت ذلک	تو خیام نے کہا کہ مین نے اس کو اپنی تصنیف
فی کتاب عرائس النفائس من	عرائس النفائس مین بیان کیا ہے، پھر
تصنیفی فاطال عمر الخیامی	خیام نے ایک لمبی تقریر شروع
الکلام (ص ۲۷)	کی،

لیکن شہرزوری کے سوانح خیام کا جو اقتباس ژوکوفسکی نے مظفریہ مین شائع کیا ہے، اس مین یہ عبارت سرے سے موجود نہین، اسمین "فقال الخیامی الکلام" سے عبارت

شروع ہوتی ہے،

اصل یہ ہے کہ شہرزوری نے بیہقی کی تاریخ الحکما، کے مطلب سمجھنے مین غلطی کی ہے، عرائس النفائس خیام کی نہین بلکہ خود علی بیہقی کی تصنیف ہے، جسمین اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اور جسکا ذکر اس نے یہان جملۂ معترضہ کے طور پر کیا ہے، بیہقی کی اصل عبارت یہ ہے،

دخل یوماً علیہ الامام حجۃ	امام حجۃ الاسلام غزالی ایک دن اس کے
الاسلام محمد الغزالی وسألہ	ہان گئے، اور اس سے دریافت کیا کہ تمام
عن تعیین جزء من اجزاء	اجزاے فلکی مین سے ایک خاص جزء،
الفلک القطبیۃ دون غیرھا	قطبیت کیساتھ کیون مخصوص ہے، اور
مع ان الفلک متشابہ الاجزاء	مین نے (یعنی بیہقی نے) اوس کو اپنی
وانا قد ذکرت ذلک فی	کتاب عرائس النفائس مین ذکر
کتاب عرائس النفائس من	کیا ہے، تو امام عمر خیام نے بڑی لمبی
تصنیفی، فاطال الامام عمر الکلام	گفتگو شروع کی،

اس حقیقت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرائس النفائس نام کتاب علی بیہقی کی تصانیف مین موجود ہے، علی بیہقی کا مفصل حال یاقوت نے معجم الادبا[1] مین لکھاہے، اور اسکی تصانیف کی فہرست نقل کی ہے، اس فہرست مین عرائس النفائس کا نام بھی ہے،

[1] معجم الادبار، یاقوت جلد خامس ص ۲۰۸ - ص ۲۱۸، عرائس کا نام ص ۲۱۲ مین ہے، (گب)

۱۲- نوروز نامہ

خیام کی تصانیف مین ایک نئی کتاب نوروزنامہ کا انکشاف اسٹیٹ لائبریری برلن کے مشرقی شعبہ کے ناظم ڈاکٹر ویل نے کیا ہے، اور اُن کے حسب ہدایت، رسالہ کے بعض مضامین کا خلاصہ فرڈریک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام (میتھیون کمپنی ۱۹۳۰ء) کے دیباچہ مین دیا ہے، اور اصل کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس چھاپا ہے، اسٹیٹ لائبریری مذکور مین گیارہوین صدی عیسوی (پانچوین صدی ہجری) کے چند علما کے لکھے ہوئے چند رسائل کا ایک مجموعہ ہے، اس کا سال کتابت ۱۰۶۵ء (۴۵۶ھ؟) ہے، اس مجموعہ مین ۴۵ مضمون کا ایک فارسی رسالہ خیام کا ہے جسکا نام نوروزنامہ ہے، خیام نے اس کے ابتدائی دیباچہ مین اسکی تصنیف کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ایک دوست نے "نوروز" کی حقیقت اور اسکی تاریخ پوچھی تھی، اس کی فرمائش کی تعمیل مین یہ رسالہ لکھا ہے، اس کے دیباچہ کی اصل عبارت حسب ذیل ہے،

"سپاس و ستائش مرخدائے را جل جلالہ کہ آفریدگار جہانست، و دارندۂ زمین و زمانست، و روزی دہ جانورانست، و دانندۂ آشکار او نہانست، قیوم بے ہمتا و بے انباز، و بے دستور و بے نیاز، یکے نہ از حد قیاس و عدو قادر و مستغنی از ظہیر و مدد، و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا پیغمبر عربی محمد مصطفے صلی اللہ علیہم اجمعین، و بر عترت و اصحاب برگزیدگان او، چنین گوید خواجہ حکیم فیلسوف الوقت، سید المحققین، ملک الحکما عمر بن ابراہیم الخیام رحمۃ اللہ علیہ کہ چون نظر افتاد از آنجا کہ کمال عقل است بہیچ چیز نیافتم شریف تر از سخن، و رفیع تر از کلام، چہ اگر زیرو اتر از کلام چیزے

بودے، حق تعالیٰ بارسول صلی اللہ علیہ خطاب فرمودے، وگفتہ اند تازی وخیر جلیس فی الزمان کتاب، دوستے کہ بر من حق صحبت داشت ودر نیک عہدے یگانہ بود از من التماس کرد کہ سبب نہادن نوروز چہ بودہ است، وکدام پادشاہ نہادہ است، التماس او را مبذول داشتم، و این مختصر جمع کردہ آمد بتوفیق جل جلالہ،

آغاز کتاب نوروز نامہ

درین کتاب کہ بیان کردہ آمد در کشف حقیقت نوروز کہ نزدیک ملوک عجم کدام روز بودہ است وکدام پادشاہ نہادہ است، وچرا بزرگ داشتہ اند آنرا و دیگر آئین پادشاہان و سیرت ایشان در ہر کارے، مختصر کردہ آید، انشاء اللہ تعالیٰ، اما سبب نہادن نوروز آن بودہ است کہ چون بدانستند کہ آفتاب را دو دور بود، یکے آنکہ"

رسالہ میں سولہ مختلف ابواب ہیں،

۱۔ اصل نوروزنامہ،

۲۔ شاہان ایران کے زمانہ میں،

۳۔ موبد موبدان کا شاہی درباروں میں نوروز کی تہنیت و تبریک اور تحفے پیش کرنے کے لئے آنا،

۴۔ بادشاہ کو خطاب کرکے موبد موبدان برکت کے جو دعائیہ کلمے کہتا تھا،

۵۔ سونا (زر) اور اس کے متعلق جو کچھ کہا گیا،

۶۔ چھپے ہوئے خزانوں کا پتہ پانا،

۷- انگوٹھی اور انگوٹھی کے متعلق جو باتین کہی گئی ہین،

۸- غلہ (اور خصوصاً جو) کے متعلق،

۹- تلوار کے متعلق،

۱۰- تیر اور کمان کے متعلق،

۱۱- قلم اور اس کی قسمین،

۱۲- گھوڑے اور اُن کی قسمین،

۱۳- باز کے شکار اور باز کی پرورش،

۱۴- شراب کی خوبیان (اور اس کے طبی فائدے اور نقصان، اور اس کے بُرے اثرات سے بچنے کی تدبیرین)

۱۵- شراب کی ایجاد کی کہانی،

۱۶- ایک حسین چہرہ کے فوائد،

رسالہ کے خطبہ مین جو بعد کو بڑھایا گیا ہے خیام کے صریح نام موجود ہونے کے باوجود اس کو خیام کی تصنیف ماننے پر دل آمادہ نہین، یہ حقیقت مین علم محاضرات اور منادمت سلطانی کے فن پر ہے، یعنی اُن مسائل پر ہے جنکے جاننے کی ضرورت بادشاہ کے مصاحبون اور ندیمون کو پیش آتی ہے، حکیم خیام کو اس قسم کے تر مباحث سے کوئی مناسبت نہین معلوم ہوتی، اسی عہد مین امیر عنصر المعالی کیکاوس نے اِس قسم کی کتاب لکھی ہے جو قابوس نامہ کے نام سے مشہور ہے، اور جو بمبئی مین چھپی ہے، نیز اس عہد کے بعد ۵۹۹ھ مین محمد بن علی بن

سلیمان راوندی نے راحۃ الصدور تاریخ آل سلجوق کے آخر مین اس سے ملتی جلتی چند فصلین لکھی ہین،

اس کتاب کے اس فقرہ سے "کہ دوستے کہ برمن حق صحبت داشت، و درنیک عہد سے یگانہ بود، ازمن التماس کرد" فریڈرک روزن نے جو بے محابا قیاس آرائیان کین ہین کہ یہ دوست مرد تھا یا عورت؟ اور اس پر جو دور از کار بحثین کی ہین، وہ مشرقی آداب سے یکسر ناواقفیت کا آئینہ ہین،

خیام نے اس دیباچہ مین جس عربی مثل کو نقل کیا ہے، وہ عربی کے مشہور شاعر متنبی المتوفی ۳۵۴ھ کا مصرع ہے،

شاعرِ خیّام

خیّام اپنے عہد کے دوسرے حکما، کی طرح شاعر بھی تھا، مگر اس کی شاعری پیشہ ورانہ شاعری نہ تھی، بلکہ صرف علم و خیال کی شاعری تھی، اسی لئے اس کے ابتدائی سوانح نگاروں نے اس کی اس حیثیت کا تذکرہ نہیں کیا ہے، چنانچہ تعجب ہے کہ خیّام کی شاعری کا ذکر نہ چہار مقالہ مین ہے، نہ بیہقی مین ہے، البتہ اس کے ایک تیسرے ہمعصر کیکاؤس بن اسکندر ابن قابوس بن وشمگیر رئیس جرجان نے قابوس نامہ مین جو ۴۷۵ھ[1] مین یعنی خیّام کی زندگی ہی مین لکھی گئی ہے، اس کے دو فارسی شعر نقل کئے ہین، اور یہ اسکی شاعری کی سب سے قدیم شہادت ہے، جو ہم کو ہاتھ آسکی ہے، تذکرون مین اس کے شاعر ہونے کا ذکر سب سے پہلے شہرزوری مین ملتا ہے، جو ۵۸۶ھ سے ۶۱۱ھ تک کی تصنیف ہے، چنانچہ اس کے عربی نسخہ مین خیّام کے چند عربی اشعار، اور فارسی نسخہ مین اسکی ایک دو رباعیان لکھی ہین، اس کے بعد قفطی المتوفی ۶۴۶ھ کی تاریخ الحکما، مین جسکی تالیف کا زمانہ ۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان ہے، اس کے

---

[1] امیر کیکاؤس مؤلف قابوس نامہ نے اپنی کتاب کے خاتمہ مین آغاز تالیف کی تاریخ ۴۷۵ھ خود بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ حبیب السیر اور جہان آرا کے مؤلفون کا یہ بیان کہ امیر کیکاؤس نے ۴۶۲ھ مین وفات پائی، نادرست ہے، (ضمیمہ فہرست فارسی برٹش میوزیم لائبریری نمبر ۱۴۵، ص ۱۰۵) تعجب ہوتا ہے کہ قابوس نامہ مین جو ۴۷۵ھ کی تالیف ہے، شیخ سعدی جیسے متاخر شاعر کے بعض اشعار کیسے درج ہو گئے ہین، ضرورت ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخون سے اس مطبوعہ نسخہ کا مقابلہ کرکے ایک صحیح نسخہ ترتیب دیا جائے،

بعض عربی اشعار نقل کئے گئے ہین، اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے، کہ تاریخ الحکما کی کتابون کو اسکی شاعرانہ حیثیت سے کوئی تعلق نہ تھا، اس لیے بیہقی نے اس کی اس حیثیت کو چھوڑ دیا، اور چونکہ وہ پیشہ ور قصیدہ گو یا مدّاح شاعر نہ تھا، اس لیے عروضی سمرقندی نے بھی اس کو اس حیثیت سے یاد نہین کیا، میرا گمان ہے کہ اسکی شاعرانہ حیثیت کا ذکر سب سے پہلے عماد اصفہانی کے تذکرہ شعرا موسوم خریدۃ القصر مین آیا ہے، جو ۵۷۲ھ کی تصنیف ہے، اور اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، غالباً اُسی مین اس کے وہ عربی اشعار ثبت ہین، جنکو بعد مین شہرزوری اور قفطی نے اس سے اپنی کتابون مین نقل کیا ہے،

شہرزوری کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ بلیغۃ.....	اس کی تصنیف سے فارسی اور عربی مین
بالعربیۃ والفارسیۃ منہا (نسخۂ ندوۃ)	عمدہ اشعار ہین منجملہ اُن کے یہ ہین،

اسی کتاب کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است، از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد" (نسخۂ دار المصنفین)

قفطی مین ہے،

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ اس کے اشعار
علی شیئ من ظواہر	کے ظاہری معنی کو کچھ سمجھے،...
شعرہ....... ولہ	..........اور اس کی
شعر طائر، (مطبوعۂ مصر)	تصنیف سے مشہور اشعار ہین،

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وہ شاعر بھی تھا، اور عربی فارسی میں اُسنے اشعار کہے ہیں،

اس کے عربی اشعار خیام کے متفرق عربی اشعار شہرزوری اور قفطی میں ہیں، جو میرے گمان کے مطابق جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، عماد اصفہانی کی خریدۃ القصر سے منقول ہیں، یہ اشعار ان دونوں کتابوں میں تعداد میں چودہ ہیں، اور یہ سب کے سب اس کے مذاق کے مطابق فلسفیانہ اور اخلاقی نظمیں ہیں، ان میں اس کا رنگ طبیعت پوری طرح جھلکتا ہے، یہ اشعار ان کتابوں میں بہت غلط سلط نقل ہوئے ہیں، قفطی کے مطبوعۂ یورپ نسخہ میں بھی غلطیاں ہیں، زوکووسکی کے اقتباس و نقل میں بھی اغلاط و بیاض ہیں، نیز شہرزوری کے نسخہ شبلی میں بھی اغلاط ہیں، قزوینی نے بھی حواشی چہار مقالہ میں ان غلطیوں کو ہکذا لکھکر یوں ہی رہنے دیا ہے، میں نے حتی الامکان ان کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح چھپ بھی جائیں

قصیدہ کے بعض اشعار قفطی نے نقل کئے ہیں، اور بعض شہرزوری نے، میں نے قصیدہ کے تمام اشعار دونوں سے لیکر یکجا کر دیئے ہیں، اسمیں اختلافات نسخ بھی دکھائے گئے ہیں[1]،

١- یُدَبِّرلی الدُّنیا بَل السّبعۃُ العلی — بلِ الافقُ الاعلیٰ اذا جاشَ خاطری

جب میرا دل جوش مارتا ہے تو پوری دنیا، بلکہ ساتوں ستارے، بلکہ افق اعلیٰ میرے لئے تدبیر میں مصروف ہو جاتا ہے

٢- اصومُ عنِ الفحشاءِ جہراً وخُفیَۃً — عفافاً واِفطاری بتقدیس فاطری

میں کھلے اور چھپے اپنی پاکدامنی کی خاطر برائیوں سے روزہ رکھتا ہوں اور میرا افطار اپنے خالق کی پاکی بیان کرنا ہے

---

[1] اصطلاحات کی تفصیل حسب ذیل ہے،
(١) یش (شہرزوری نسخہ شبلی) (٢) ز - (شہرزوری نسخہ زوکووسکی) (٣) قپ - (قفطی مطبوعۂ یورپ)
(٤) قم (قفطی مطبوعۂ مصر) ٥٢ ز - مدبر، ٥٣ ش، خاطری،

٣- وکم عصبةٍ ضلّت عن الحق فاهتدت[1] ، بطرق[2] الهدیٰ من فیضی المتقاطر

کتنے لوگ ہیں، جو حق سے گمراہ ہو گئے تھے، میرے فیضِ باران سے انھوں نے راستہ پایا

٤- فان صراطی[3] المستقیم لبصائر ، نُصبن[4] علی وادی العمی کالقناطر

کیونکہ میری راہِ راست وہ بصیرتیں ہیں جو ضلالت کی وادی میں پلوں کی طرح نصب ہیں

٥- اذا قنعت[5] نفسی بمیسور بلغةٍ ، یحصّلها بالکدّ کفّی وساعدی[6]

جب میرے نفس نے ایسے معمولی توشہ پر قناعت کر لی جس کو میرے دست و بازو محنت سے حاصل کرتے ہیں

٦- امنتُ تصاریف الحوادث کلّها ، فکن یا زمانی موعدی او مواعدی[7]

میں تمام حوادث کی گردشوں سے بےخوف ہو گیا تو اب اے زمانہ خواہ تو مجھے برے سلوک کی دھمکی دے یا مجھ سے نیک سلوک کا وعدہ کر

٧- وہبنی[8] اتخذتُ الشعریین منازلی ، وفوق مناط الفرقدین مصاعدی

اور یہ فرض کر کہ میں نے دونوں شعریٰ ستاروں کو اپنی منزل بنا لیا، اور دونوں فرقد ستاروں کے اوپر میری جائے صعود ہے

٨- الیس قضی[9] الافلاک فی دورها[10] ان ، تعید[11] الی نحس جمیع المساعد

پھر کیا آسمانوں نے اپنی گردش میں یہ فیصلہ نہیں کر لیا ہے کہ وہ ہر خوش بختی کو آخر کار بدبختی کی طرف لوٹا دیں گے

٩- ومتی ما دنت دنیاک کانت مصیبة ، فواعجبا من ذا القریب المباعد

جب تیری دنیا تجھ سے قریب ہوگی تو مصیبت بن جائیگی تو اے افسوس اس قریب پر جو دور ہو جانیوالا ہے

---

[1] ش۔ نطرت، [2] ش۔ صراط، [3] ز۔ نصبن، [4] ز کا لقفا (غلط)

[5] ق۔ رضیت، [6] ش و ز، مساعدی، [7] ز۔ دستی (بےمعنی) [8] ز۔ الشعرین، (غلط) بمناسبت فرقدین شعریین چاہیئے، والمراد شعری العبور وشعری الدبور کما صحح شیخنا شبلی [9] ش و ز، الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان

[10] ق۔ من، [11] ز و ش۔ یعید،

۱۰۔ اذا کان محصول الحیوۃ منیۃ [۱] فسیان حالا کل ساع وقاعد

جب زندگی کا حاصل موت ہے، تو ہر کوشش کرنے والا، اور بیٹھ رہنے والا حال مین برابر ہے

۱۱۔ فیا نفس صبرًا عن مقیلک انما [۲] تخر ذراہ بانقضاض القواعد

تو اے دل اپنے خوابگاہ سے صبر کر، کہ بنیادون کے گرنے سے، اوس کی بلندیان گر پڑینگی

۱۲۔ زجیت [۳] دھرًا طویلًا فی التماس اخ [۴] یرعی ودادی اذا ذو خلۃ [۵] خانا

مینے ایک بڑا زمانہ کسی ایسے بھائی کے ڈھونڈھنے مین صرف کیا، جو میری محبت کو اسوقت قائم رکھے، جب دوست خیانت کرے

۱۳۔ فکم الفت وکم اخیت غیر اخ وکم تبدلت بالاخوان اخوانا

تو کتنون سے الفت کی، اور کتنے غیر بھائیون کو اپنا بھائی بنایا، اور کتنے بھائیون کو چھوڑ کر پھر دوسرون کو بھائی بنایا

۱۴۔ وقلت للنفس لما عز مطلبھا باللہ لا تالفی ما عشت انسانا

تو دل سے مینے کہا جب اسکی طلب ناکام رہی کہ اب خدا کا واسطہ، جبتک تو زندہ ہے، کسی کو دوست نہ بنا

یہ آخر کے تین شعر (۱۲ و ۱۳ و ۱۴) صرف شہرزوری مین ہین، مگر ابو منصور ثعالبی المتوفی سنہ ۴۲۹ھ نے یتیمۃ الدہر قسم رابع مین ابو سہل سعید بن عبد العزیز نیلی المتوفی سنہ ۴۲۰ھ کے حال مین اس کے اشعار کے ضمن مین ان کو نقل کیا ہے، ابو سہل نیلی کا حال یتیمہ کے علاوہ عیون الانبار لابن ابی اصیبعہ (جلد اول صفحہ ۲۵۳ مصر)، اور معجم الادبا یاقوت (جلد ۴ صفحہ ۲۴۰ مصر) مین بھی ہے، ان مین نیلی کے

---

[۱] ن ۔ فشتان [۲] یہ شعر صرف قفطی مین ہے [۳] ش ۔ سرحت، [۴] شہرزوری کے پیش نظر نسخون مین اذا ما خلتہ ہی، مگر قزوینی نے حواشی چہار مقالہ مین اس کی جگہ اذا ذو خلۃ نقل کیا ہے جو صحیح ہے۔
[۵] ن ۔ حانا،

چند شعر ہین، مگران مین یہ تین نہین ہین، مگر بہرحال ثعالبی کی کتاب مین ان شعرون کے ہونے سے اتنا قطعی ثابت ہے کہ یہ شعر خیام کی پیدائش سے پہلے ہی دنیا مین موجود تھے اور اس لیے ان اشعار کی خیام کی طرف نسبت شہرزوری کی غلط فہمی یا غلط بینی ہے،

ترک مصنف رضا توفیق بے نے ترکی مین، اور شامی عرب مترجم ودیع بستانی نے عربی مین رباعیات خیام کے مقدمون مین خیام کے پانچ اور عربی شعر نقل کیے ہین، مگر چونکہ ان کا کوئی قدیم حوالہ ان مین مذکور نہین ہے، اس لئے ہم اُن کو قلم انداز کرتے ہین،

مگر ظاہر ہے کہ خیام جب عربی مین بھی شاعری کرتا تھا تو صرف یہی چند شعر تو اوس کی ملکیت نہین ہو سکتے، اس کے اور بھی عربی اشعار ہونگے، مگر افسوس ہے کہ وہ ہم تک نہین پہنچے،

فارسی رُباعیات

خیام کچھ بھی تھا، اور کچھ بھی ہو، مگر آج اسکی شہرت صرف اسکی فارسی رباعیات کے بدولت قائم ہے، خصوصاً آج لوگون کو اس سے جو دلچسپی ہے وہ صرف اسلئے ہے کہ یورپ، فٹز جیرلڈ کے انگریزی ترجمہ کے بدولت اس سے دلچسپی لے رہا ہے، ورنہ تنہا ایک رُباعی گو شاعر کی حیثیت سے مشرق مین اس نے کوئی بڑا درجہ نہین پایا ہے،

رُباعی گوئی ایک زمانہ دراز سے عجم کے مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کے فضل و کمال کا جزو لازم

رہی ہے، اور جب سے ہماری فارسی زبان مین رُباعی کی پیدائش ہوئی ہے وہ فلاسفہ اور صوفیہ کے آغوش مین پرورش اور نشو ونما پاتی رہی ہے، اسلیے ضرورت ہے کہ اس کی تاریخ پر اس سلسلہ مین ایک نظر ڈالی جاے، اور بتایا جاے کہ تمام اصناف سخن مین سے رُباعی ہی کیون ان خشک مزاجون کے پسند خاطر ہوئی، نیز خیّام کے زمانہ تک رُباعی کی صنف نے جہانتک ترقی کی تھی اسکا بیان اور اسی تقریب سے ان مین سے اکثر لوگون کا حال آجائیگا جنکے کلام سے خیام کا کلام مخلوط ہوگیا ہے،

رباعی کی تاریخ فارسی کے اصناف سخن مین رُباعی گو چار مصرعون کی مختصر نظم ہوتی ہے، مگر اس کوزہ مین سمندر بند ہوتا ہے، بڑے سے بڑا فلسفیانہ خیال، دقیق سے دقیق اخلاقی نکتہ، اور پیچیدہ سے پیچیدہ صوفیانہ مسئلہ جو صفحون اور دفترون مین نہین سماتا، ان دو سطرون مین پورا کا پورا ادا ہوجاتا ہے،

وجہ تسمیہ "رباعی" عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی "چار والے" کے ہین، عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ چار مصرعون سے مرکب ہوتی ہے، اسلیے اس کو رباعی کہتے ہین، چنانچہ دولت شاہ نے تذکرہ (سنہ ۸۹۲ھ) مین اسکی یہی وجہ تسمیہ بیان کی ہے، کہ

"تا فضلا، لفظ دوبیتی رانکو ندیدند، گفتند کہ این چہار مصرع است رباعی می شاید گفتن" (ص ۳۱ گب)

لیکن محمد بن قیس رازی نے جس کی تالیف و تصنیف کا عہد سنہ ۶۱۴ھ سے حدود سنہ ۶۳۰ھ تک ثابت ہے[1]، اپنی مشہور تصنیف المعجم فی معاییر اشعار العجم مطبوعہ گب مین رُباعی کی ایجاد و پیدائش کے سلسلہ مین لکھا ہے کہ "اہل عرب اس کو رباعی اس لیے کہتے ہین کہ بحر ہزج جسمین رُباعی کہی جاتی

---

[1] اتابک سعد زنگی اول بادشاہ فارس (۵۹۹ھ - ۶۲۸ھ) کے دربار سے اس کا تعلق تھا، علم عروض و قوافی مین یہ اس کی نہایت اہم کتاب ہے، ۱۹۰۹ء مین گب میموریل سیریز لندن مین یہ کتاب چھپی ہے، اسکا ایک قلمی نسخہ کتبخانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ مین موجود ہے،

ہے، چار اجزاء سے مرکب ہوتی ہے، اور اسلیے اس وزن کا ایک مصرع عربی میں دو جزء کا ایک شعر ہوجاتا ہے، اور اس طرح چار مصرعوں میں چار شعر ہوجاتے ہیں۔" رازی کے اس بیان کی تائید معیار الاشعار نامی[1] فارسی عروض کی ایک قدیم کتاب (۶۴۹ھ) سے ہوتی ہے، یہ کتاب مفتی سعداللہ مرحوم مرادآبادی المتوفی ۱۲۹۴ھ کی شرح کے ساتھ ہندوستان میں چھپی ہے، اسمیں یہ عبارت ہے:

"وقدما بران شعر بسیار گفتہ اند و ایشان ہر مصراع را قائمی آوردہ اند و آنرا بیتے می شمردہ اند اندر جزو مسطور یا عبیہاے معقد از اشعار تازیان . . . . . و باین سبب ترانہ (رباعی) را قدما چہار بیت می گرفتہ اند و آنرا چہار بیتی خوانند و بتازی رباعی، و در ہر چہار قافیہ آوردن لازم می شمردہ، اما بنزدیک متاخران چون مربعات این اوزان مستقل نیست این اوزان متروک است، و ہر بیتے را ازین ابیات مصراعی می شمرند و رباعی را دوبیتی میخوانند، و قافیہ شرط نمی کنند"

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رُباعی کا نام رُباعی چار مصرعوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ چار مصرعوں کے چار شعر ہوجانے کی وجہ سے پڑا ہے۔

الغرض محمد رازی اور مؤلف معیار الاشعار جیسے قدیم محققین عروض کے بیانات سے یہ بات تو مسلّم ہوگئی کہ رباعی پہلے دو دو جزء کا ایک ایک مصرع ہوکر چار مصرعوں میں چار شعر

---

[1] المعجم ص ۹۔ تنقید شعرالعجم کے فاضل مؤلف پروفیسر شیرانی نے اپنے مضمون کے پہلے نمبر میں اسکو کسی تذبذب کے بغیر محقق طوسی کی تالیف بتایا ہے، معلوم نہیں ان کے سامنے اس کی کیا سند ہے، ورنہ آجتک مشرق و مغرب کے فضلا اس نسبت کے قبول کرنے میں تردد کرتے ہیں، چنانچہ علامہ عبدالوہاب قزوینی نے المعجم کے دیباچہ میں (ھ) تصریح کی ہے کہ "کتاب مرغوب معیار الاشعار است در علم عروض و قوافی کہ در ۶۴۹ھ تالیف شدہ و مصنف آن معلوم نیست . . . . . وسے (مفتی سعداللہ مرادآبادی شارح المتوفی ۱۲۹۴ھ) تالیف این کتاب را بخواجہ نصیرالدین طوسی معروف متوفی ۶۷۲ھ نسبت دادہ است، در صورتیکہ معلوم نیست از روی چہ ماخذ" ڈاکٹر ریو نے برٹش میوزیم لائبریری کی فارسی کتابوں کی فہرست ص ۵۲۵ میں بعینہ یہی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ محقق طوسی کی تصانیف کی فہرست میں یہ نام نہیں ہے۔

ہوتی تھی اور ان چارون شعرون کے اواخر متحد القافیہ ہوتے تھے، مثلاً

۱- در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم
۲- وز آبِ دو چشمِ دل بر آتش مائیم
۳- عالم چو ستم کند ستمکش مائیم
۴- دستِ خوشِ روزگار ناخوش مائیم (منسوب بہ رودکی)

سوال یہ ہے کہ دو دو جزء کا اس طرح ایک ایک شعر ہو جانا، آیا فارسی مین تھا، اور اسلیے کبھی اسکو چار بیتی کہتے تھے، یا عربی مین تھا، اور اسلئے اسکو رباعی کہتے تھے، مؤلف معیار الاشعار نے صرف "قدما" یعنی پہلے لوگ لکھا ہے جس سے فارسی و عربی کی تخصیص نہین نکلتی، مگر محمد ابن قیس رازی نے تصریح کی ہے کہ یہ رباعی (چہار بیتی) کہنے والے قدما عربی کے شاعر تھے، کیونکہ اس کا ثبوت نہین ملتا کہ عربی کیطرح فارسی اہل عروض بھی ایک لفظ کے حرفون کو توڑ کر کبھی دو مصرعون مین بانٹتے تھے،[1]

بہرحال عربی کی طرح چونکہ فارسی مین دو دو جزء چار مصرعون کے چار شعر فارسی مذاق سلیم کے مطابق نہین تھے، اس لیے اہل فارس نے ان کو دو ہی شعر قرار دیا، اور اس لیے

[1] سلسلہ شعر العجم کے وسیع النظر ناقد پروفیسر شیرانی نے تنقید کے پہلے نمبر (رسالہ اردو اورنگ آباد دکن) مین باغی کی بحث پر دو صفحے لکھے ہین اور معیار الاشعار کی مذکورۂ بالا عبارت کے لفظ "قدما" سے اتنی وسعت پیدا کر لی ہے کہ یہ دعوی کر دیا ہے کہ "قدیم الایام مین ایران مین ایک خاص قسم کی نظم جسکو چار بیتی کہا جاتا تھا رائج تھی، اس کے اوزان عربی اوزان سے غالباً مستخرج نہین ہین، بلکہ ایران زاد اور مقامی معلوم ہوتے ہین" حالانکہ ان مین سے ہر دعوی ثبوت کا محتاج ہے، اہل عروض اہل موسیقی کی زبان (قابوس نامہ کا حوالہ آتا ہے) کا جہان تک تعلق ہے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ارباب فن کے یہان یہ چیز نو پیدا تھی اور اسلام کے بعد اہل فن کے استعمال مین آئی ہے،

اس بارہ مین جو میرا خیال ہے وہ آگے آتا ہے،

اس کو دوبیتی ہی کے نام سے یاد کیا، اور مذاقِ عرب پر چار شعر ہو جاتے تھے، اس لئے انھون نے رباعیہ کہا، مگر پھر وہ بھی اہل فرس کے تتبع مین اُسکو دو ہی شعر بنا کر دوبیتی بھی کہنے لگے، چنانچہ عربی مین رباعیہ اور دوبیتی دونون کہتے ہین،

فارسی رباعی مین متاخرین تو عموماً صرف پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون مین قافیے لاتے ہین، مگر چوتھی پانچوین صدی کے شعراءِ فارسی پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون کیساتھ تیسرے کو بھی اکثر ہم قافیہ لایا کرتے تھے، مگر اس کا قطعی لزوم ان کے ہان بھی نہ تھا، چنانچہ رودکی، فردوسی، عنصری وغیرہ کی رباعیون مین کبھی تیسرے مصرع مین قافیہ ہے اور کبھی نہین ہے، اور یون کبھی کبھی قافیہ لے آنا تو سعدی جیسے متاخر کے ہان بھی پایا جاتا ہے[۱]،

عربی کی رباعیون مین چارون مصرعون کا ہم قافیہ لانا اسلئے ضروری تھا کہ اس کا ہر مصرع شعر ہوتا تھا، اس پر مستزاد یہ کہ بعض جدت پسندون نے قافیہ کے ساتھ ردیف کی بھی شرط کر لی، چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین خراسان و ترکستان کے ایک ادیب احمد بن حسین الخطیب تھے، جو عربی و فارسی دونون زبانون کے شاعر تھے انھون نے عربی مین رباعیان کہی تھین،

۱- قد هاض فراقه   فقاری والله

---

[۱] ناقد شعر العجم نے اپنے اسی پہلے سلسلہ مین یہ بے سند دعوی کیا ہے، جس کا مدار ساتوین صدی کی معیار الاشعار پر ہے کہ "قدما (کس عہد تک کے قدما؟) تمامتر چاربیتی کہتے تھے، جسکے چارون مصرع ہم قافیہ ہوتے تھے" اور اس سے نادر تر دعوی یہ ہے کہ چاربیتی کی اب کوئی مثال نہین پائی جاتی، حالانکہ ایسی رباعیان جن کے چارون مصرعے ہم قافیہ ہون عوفی کی لباب الالباب کے قدما کے حالات مین دس بارہ سے زیادہ ہین، اور بعد کے شعراء کے یہان بھی ایسی رباعیان ملتی ہین،

۲۔ واستہلك هجرہ فراہی واللہ

۳۔ اذہی الدمر لیلی و نہاری واللہ

۴۔ لمر یغن عن الھوی حذاری واللہ

۱۔ ابلی جسدی هوی ظلو مر جانی

۲۔ قد هجن قدہ قضیب البان

۳۔ یا من اضحی وما لہ من ثانی

۴۔ ماضرک لو فککت هذا العانی

ابوالحسن علی باخرزی، المتوفی سنہ ۴۶۷ھ نے اپنی کتاب دمیة القصر مین ذکر کیا ہے کہ مین نے اس سے پہلے اس طریقہ پر رباعی نہین سنی تھی" لمر اکن سمعت هذہ الطریقة یہانتک کہ میرے والد نے ابوالعباس باخرزی کی چند رباعیان اسی طرز کی سنائین جنمین ایک یہ ہے:

۱۔ قد صیرنی الهوی اسیر الذلة

۲۔ واستنہکنی وما بجسمی علة

۳۔ واستاصل هجرہ بصبری کلہ

۴۔ لاحول ولا قوة الا باللہ

عام طور سے رباعی کا وزن لاحول ولا قوۃ الا باللہ جو مشہور ہے، دیکھو کہ اوسکی سند کتنی پرانی ہے،

اس کے بعد باخرزی نے لکھا ہے کہ میرے باپ حسن باخرزی نے اسطرح کی بہت سی

رُباعیان کہین جنمین ایک یہ ہے،

۱- اعطیتُك یا بد　　رُ عنان القلب

۲- لا زلت ارعیٰ ھوا　　ك شان القلب

۳- لولم یکن الصد　　ر صوان القلب

۴- انزلتك واللّٰـــه مكان القلب

پھر علی باخرزی نے خود اپنی ایک رُباعی لکھی ہے،

۱- قد ملّ ھوای فافــــترشت الملّة

۲- خلّ بوصالہ　　لیبدّ الخلّة

۳- ادمی کبدی بسیف ھجر سلہ

۴- ما اجور ہ علی سبحان اللّٰہ

آپ دیکھین کہ ان سب رباعیات کے چارون مصرعون مین قافیے ہین، حالانکہ اسی عہد کی بلکہ اس سے پیشتر کی فارسی رباعیون مین اسکی پابندی مطلق نہین ہے، عمارہ مروزی جو چوتھی صدی کے اواسط مین تھا، کہ اس نے سامانی وغزنوی دونون دربارون مین رسوخ پایا تھا، کہتا ہے[۲]،

آن می بدست آن بت سیمین من نگر　　گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برو　　برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر

---

[۱] دمیۃ القصر باخرزی، صہ ۱۴۲، حلب، [۲] لباب الالباب عوفی، جلد دوم، صہ ۲۵

تیسرا مصرع قافیہ سے خالی ہے،

رباعی کے دوسرے نام

فارسی مین رباعی کا سب سے پرانا نام غالباً "ترانہ" ہے، اسدی طوسی نے جو ۴۵۸ھ مین موجود تھا اپنی کتاب "لغت فرس" مین جو فارسی کا قدیم ترین موجود لغت ہے "ترانہ" کے معنی "دوبیتی" کے لکھے ہین، (ص۱۰ ایرلن ۱۸۹۷ء) عربی مین دو نام پائے جاتے ہین، "رباعیہ" اور "دوبیتی" چنانچہ قاضی ابو علی محسن بن علی تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی کتاب نشوار المحاضرہ مین "رباعیات" کا لفظ موجود ہے، (ص۸۶ مصر مرگیولیتھ) اور باخرزی المتوفی ۴۶۷ھ کی دمیۃ القصر مین بھی "رباعیات" ہی کا لفظ ہے (ص۱۷۳ حلب)

فارسی مین امیر کیکاؤس نے قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین اپنی رباعیان جابجا نقل کی ہین، لیکن ہر جگہ ان کو مختلف نامون سے یاد کیا ہے، کہین "دوبیتی" کہا ہے "اندرین گلہ پیری مراد دوبیتی است" (ص۴۸ البمبئی) دوسری جگہ "رباعی" کہا ہے (ص۵) لیکن عموماً صرف "بیت" کہنے پر اکتفا کی ہے، (ص۲۵ و ص۵۲ و ص۶۴ و ص۷۷ و ص۱۱۴) باب سی و پنجم "اندر آئین و رسم شاعری" مین مختلف اصناف سخن کے سلسلہ مین "غزل و ترانہ" کہا ہے، "اگر غزل و ترانہ گوئی سہل و لطیف تر گوئی، و بقوافی معروف گوئی" پھر آگے چل کر ہے، "و غزل و ترانہ تر و آبدار گوئی" (ص۱۴۴ البمبئی) محمد بن قیس رازی نے معجم (۶۱۴ھ ۶۳۰ھ) مین ذرا ذرا سے فرق سے اسکے حسب ذیل نام بتائے ہین،

قول: - ہرچہ ازان جنس بر ابیات تازی (عربی) سازند آنرا قول گویند

غزل: - و ہرچہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند

ترانہ ، اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند،

دوبیتی ، د شعر مجرد آنرا دوبیتی خوانند برای آنکہ بنای آن بر دو بیت بیش نیست

رباعی ، د ستعربہ ان را رباعی خوانند از بہر آنکہ بحر ہزج در اشعار عرب مربع الاجزاء

آمدہ است، پس ہر بیت ازین وزن دو بیت عربی باشد ، (ص ۹۰)

قدماء کے کلام مین "غزل و ترانہ" کا لفظ ساتھ ساتھ آتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد تک غزل کی موجودہ اصطلاح پختہ نہین ہوئی تھی ،

رباعی کی ایجاد اہل ادب اور اہل تذکرہ جنکا خیال ہے کہ رباعی اتفاقیہ ایجاد کا نتیجہ ہے اسکے متعلق ایک قصہ بیان کرتے ہین کہ غزنین یا سجستان کے کسی شہر مین چند لڑکے گولی کھیل رہے تھے، ایک گولی لڑھکتی ہوئی سوراخ کے پاس آئی، اس پر خوشی کے عالم مین ایک لڑکے کے منھ سے بیساختہ نکلا ،

غلتان غلتان ھمی رود تابن گو[1] ،

اتفاق سے کوئی صاحب ذوق وہان کھڑا تھا، اس کو یہ وزن بہت پسند آیا اُسنے اس کا وزن عروضی دریافت کیا، اور پھر وہ اور شعراء مین مقبول ہو کر رواج پذیر ہو گیا ،

یہ اس قصہ کا قدر مشترک ہے، لیکن معجم اور تذکرۂ دولت شاہ کے بیانون مین باہم فرق ہے، دولت شاہ[2] (تالیف ۸۹۲ھ) مین ہے کہ یہ بچہ صفاریہ خاندان کے بانی یعقوب صفار المتوفی ۲۶۵ھ کا لڑکا تھا اور وہ صاحب ذوق خود یعقوب صفار تھا، جو کھڑا اپنے

[1] یہ متن معجم کی روایت کے مطابق ہے، دولت شاہ مین "لب گو" ہے، متاخرین نے اسکو "سر گو" کر دیا ہے[2] تذکرہ دولت شاہ فنا کب

بچہ کا تماشا دیکھ رہا تھا کہ دفعتہً بچہ کی زبان سے یہ برجستہ مصرع نکلا یعقوب کو یہ وزن پسند آیا،
لیکن چونکہ اس وقت تک یہ وزن شعراء مین مستعمل نہ تھا اس لیے اس نے ابو دلف عجلی
اور ابن الکعب کو جو دربار کے شاعر تھے بلوا کر پوچھا کہ یہ کون بحر ہے، انھون نے تحقیق کرکے بتایا کہ
یہ بحر ہزج کی ایک قسم ہے اور اس پر اسی وزن کے تین اور مصرع لگا کر دو شعر پورے کر دیئے
اور دوبیتی اس کا نام رکھا،

لیکن اس سے متقدم اور مستند تصنیف معجم کے مصنف محمد بن قیس رازی نے بڑی
عبارت آرائی کیساتھ اس واقعہ کو اسطرح لکھا ہے کہ "غزنین کی ایک سڑک پر چند خوش رو بچے
گولی کھیل رہے تھے، تماشائیون کا ہجوم تھا، انھین مین ایک طرف ایک شاعر بھی کھڑا تھا،
جس کی نسبت رازی کا گمان ہے (پندارم) کہ وہ رودکی تھا، دفعتہً بچہ کی زبان سے وہ
موزون مصرع نکلا، شاعر کو یہ وزن بہت پسند آیا اور اس نے تین مصرع اور لگا کر دوبیتی
کر دیا، اور ترانہ نام رکھا[1]، کہ ایک حسین خوش رو کی زبان سے نکلا تھا،

اگر پہلی روایت صحیح ہے تو رباعی کی ایجاد کی تاریخ تیسری صدی ہجری کے اواسط کا زمانہ
ہوگا، کہ یعقوب صفار نے جس کے سامنے کا یہ واقعہ ہے ۲۶۵ھ مین وفات پائی ہے، اور پہلے
رباعی گو اس کے دربار کے شاعر ابو دلف اور ابن کعب ہونگے، لیکن اگر دوسری روایت صحیح
ہے تو یہ چوتھی صدی ہجری کے شروع کا واقعہ ہوگا، اور پہلا رباعی گو رازی کے "پندارم"
مین) رودکی المتوفی ۳۲۹ھ[2] ہوگا، اور یہ فخر صفاریہ کے بجائے سامانیہ کو حاصل ہوگا، کہ رودکی

---

[1] معجم ص ۹۰ [2] انساب سمعانی لفظ "رودکی" اہل تذکرہ مین ۳۰۴ھ مین اسکی تاریخ وفات کی شہرت غلط ہے،

نصر بن احمد سامانی المتوفی ۳۳۱؁ھ کے دربار کا شاعر تھا، جو آٹھ برس کے سن مین ۳۰۱؁ھ مین تخت نشین ہوا تھا، اور ہرات کے مشہور سفر مین رودکی اس کے ساتھ تھا،

لیکن اگر تحقیق کا قدیم مواد ہمارے سامنے ہوتا، تو اس ایجاد کی تاریخ کا پتہ اس سے بھی کچھ پہلے مل سکتا، اسدی طوسی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا اور جس نے ۴۵۸؁ھ مین گرشاسب نامہ نظم کیا ہے، اپنی کتاب لغت فرس مین ترانہ کے تحت مین لکھا ہے،

" ترانہ دوبیتی بود، فرخی گفت،

از دلآویزی و تری چو غزلہائے شہید　　　وز غم انجامی و خوشی[1] چو ترانہ بوطلب

شہید بن حسن بلخی جسکا اس شعر مین ذکر ہے امیر نصر بن احمد سامانی مذکور الصدر کا معاصر تھا اور رودکی المتوفی ۳۲۹؁ھ نے اسکا مرثیہ لکھا ہے، شہید کی غزلون کے بالمقابل ابوطلب کے ترانے (رباعیات) مشہور تھے، ابوطلب نام کسی شاعر کا پتہ ہم کو نہین چلتا، فرخی جسکا یہ شعر ہے اس نے ۴۲۹؁ھ مین وفات پائی ہے، اسلئے ابوطلب ترانہ گو کا زمانہ اس سے تو بہرحال پہلے تھا، ایک خیال ہوتا ہے کہ ابوطلب، ابو دُلف تو نہین؟ مگر یہ امر سراپا تحقیق طلب ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تو ترانہ گوئی کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اوائل مین پہنچ جائیگا،

لباب الالباب عوفی مین حنظلہ بادغیسی کی حسب ذیل دو بیتین ملتی ہین جو رباعی

---

[1] پروفیسر شیرانی نے تنقید شعر العجم کے پہلے نمبر مین اس شعر کو کہین سے نقل کیا ہے، مگر اپنے متن کا ماخذ نہین بتایا ہے، جو اسدی کے متن سے بہت کچھ مختلف ہے، شیرانی صاحب لکھتے ہین:

از دلآویزی و نغزی چون غزلہائے شہید　　　وز دلآویزی و خوبی چون ترانہ بوطلب

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب نے کسی متاخر ماخذ کو سامنے رکھا ہے، جس نے فرخی کے قدیم الفاظ مین متاخرین کے محاورون کے مطابق تصرف کر دیا ہے،

کے وزن پر ہین،

بارم سپند اگرچہ بر آتش ہمی فگند ... از بہر چشم تا نرسد مر ورا گزند

او را سپند و آتش نایدہمی بکار ... با روی ہمچو آتش و با خال چو سپند

حنظلہ بادغیسی امرائے طاہریہ کے عہد مین تھا جنکا زمانہ ۲۰۵ھ سے ۲۵۹ھ تک ہے،

مجمع الفصحا نے نہین معلوم کس حوالہ سے حنظلہ کا سال وفات ۲۱۹ھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کی تاریخ رودکی بلکہ ابودلف اور ابن الکعب سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے، اور سامانی، بلکہ صفاری کے بجائے طاہری دربار کو اسکی اولیت کا فخر پہنچتا ہے، حنظلہ صاحب دیوان تھا، اس کے دیوان کا حوالہ چہار مقالہ کی ایک حکایت مین مذکور ہے،[۵۲]

اندرین حالات، ایجاد رباعی کے ان قصون کے تاریخی نتیجہ کا ثبوت بہت کچھ مشتبہ ہے،[۵۳]

---

۵۱ لباب الالباب عوفی جلد دوم ص۲۵، ۵۲ چہار مقالہ ص۲۶ گب،

۵۳ یہ قصے اس لیے مشتبہ ہین، کہ جن دو کتابون مین ان کا ذکر ہے، وہ یعقوب صفار اور رودکی کے سینکڑون برس بعد لکھی گئی ہین، اور با این ہمہ ان دونون سے کسی نے اپنے مقدم ماخذون کا ذکر نہین کیا ہے، معجم کے مصنف رازی نے تو اس قصہ کو اس طرح لکھا ہے کہ وہ بالکل افسانہ معلوم ہوتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ لکھا ہے کہ "پندارم رودکی" جس سے صاف ظاہر ہوکہ اس کے اس قصہ کا ماخذ تحریری نہین بلکہ کوئی زبانی روایت ہے، پھر اس نے قصہ کی سرزمین غزنین بتائی ہے، حالانکہ رودکی کے عہد مین غزنین کوئی آباد شہر نہ تھا، دولت شاہ نے اپنی روایت مین یعقوب صفار کے دربار کے جن دو شاعرون کے نام لیے ہین ان مین سے ابن الکعب سے ہم واقف نہین، البتہ رابعہ بنت الکعب (دختر کعب) کا ذکر ملتا ہے جو عہد سلاطین غزنین (پانچوین صدی) مین تھی، (عوفی، ۲-۶۱) دوسرے شاعر ابودلف عجلی کا تذکرہ سیاسی و ادبی کتابون مین ملتا ہے، یہ شخص نسلاً عرب، اور مامون و معتصم کے عہد مین ایران کا سپہ سالار تھا، قاسم بن عیسیٰ نام تھا، ابن خلکان نے اسی نام کے تحت مین اوس کا پورا حال لکھا ہے، ۲۲۶ھ مین اسنے وفات پائی، حمزہ (بن حسن) اصفہانی (المتوفی ۳۵۰ھ) نے بھی تاریخ اصفہان مین اسکا حال لکھا ہے، محمد بن اسحاق ندیم (المتوفی ۳۷۵ھ) نے الفہرست مین اس کے ادبی اور موسیقیانہ ذوق کا حال چند سطرون مین درج کیا ہے، (ص۱۶۵ مصر) اور حمداللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین اس کے قبیلہ کے کرج مین آکر بسنے کا زمانہ ہارون رشید کا عہد بتایا ہے، (ص۳۴۸ گب) یہ شخص بجائے خود امیر اصفہان، اور سیاسی حیثیت سے یعقوب کے برابر تھا، طبری اور ابن اثیر مین اسی حیثیت سے اسکا نام آیا ہے، ابن ندیم نے بھی اسکو امیر لکھا ہے، اس کا زمانہ امیر یعقوب صفار سے پہلے تھا، یعقوب صفار کے عہد مین اسکے

البتہ اس حد تک ایک قدیم سند سے ثابت ہے کہ ترانہ عورتوں اور بچوں کا خاص راگ تھا، کیکاؤس قابوس نامہ (۴۷۵ھ) میں "آئین خنیاگری" کے تحت میں کہتا ہے،

پس کودکان وزنان و مردان لطیف طبع برخی بے بہرہ مانند، کہ ترانہ گفتن پدید آمد،

این ترانہ را ہم نصیب آن قوم کردند" (ص ۱۴۱ بمبئی)

اس قدیم شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وزن کا تعلق ابتداءً بچوں اور عورتوں سے تھا، اور بعد کو دوسرے نازک طبع اہل ذوق نے اس کو قبول کر لیا،

خیال ہوتا ہے کہ اولاً یہ وزن عورتوں اور بچوں نے پیدا کیا تھا، اور اسی میں وہ گیت اور راگ گایا کرتے تھے، اور اہل شعر کے ہاں اس وزن کا رواج نہ تھا، مگر کسی اتفاقی واقعہ کے سبب سے جیسا کہ اوپر کے قصوں میں ہے کسی قدیم مشہور شاعر نے اس کو فن عروض کی بحر ہزج کی ایک شکل کے مطابق پاکر اس کو فن میں داخل کر لیا اور شعراء نے اس نئے اضافہ کو قبول کر کے اسمیں تفنن پیدا کیا، اور چونکہ سامانی و سلجوقی و غزنوی عہد کے شعراء عموماً ذولسانین یعنی عربی و فارسی دونوں کے ماہر ہوتے تھے، اس لیے عربی و فارسی دونوں میں رباعی اور دوبیتی کے نام سے اس کا رواج ہوا،

ابتدائی رباعی گو رباعی گو صوفیہ بلکہ شعراء کے ضمن میں تذکروں میں سب سے پہلا نام حضرت بایزید بسطامی المتوفی ۲۳۴ھ کا ملتا ہے، چنانچہ مجمع الفصحاء میں یہ تین رباعیاں ان کے نام سے ہیں، (جلد اول ص ۶۵ ایران)

(بقیہ حاشیہ ص ۲۳۰) بیٹے عبدالعزیز بن ابی دلف کا نام اصفہان کے سیاسیات کے سلسلہ میں آتا ہے،

اے عشق تو کشتہ عارف و عامی را | سودائے تو گم کردہ نکو نامی را
ذوقِ لبِ میگون تو آورد برون | از صومعہ بایزید بسطامی را

مارا ہمہ رہ بکوئی بدنامی باد | وز سوختگان نصیبِ ما خامی باد
ناکامیِ ما چو ہست کام دلِ دوست | کام دلِ ما ہمیشہ ناکامی باد

گر قرب خدا می طلبی دلجو باش | وندر پس و پیش خلق نیکوگو باش
خواہی کہ چو صبح صادق الوعد شوی | خورشید صفت باہمہ کس یکرو باش

لیکن زبان کی یہ صفائی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بہت بعید ہے، اس نسبت کی صحت میں شک پیدا کرتی ہے، اور اس شک کی تائید والہ داغستانی کے بیان سے ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مجمع الفصحا نے یہ رباعیات تقی اوحدی سے نقل کی ہیں، اور اس کی نسبت والہ داغستانی نے ریاض الشعرا میں حسب ذیل خیالات ظاہر کئے ہیں:-

"راقم حروف را اعتماد بقول و ضبط تقی اوحدی نیست، چہ میر مذکور بسیار کم مایہ و کم تتبع بودہ، چنانچہ بعض رباعیات شیخ ابو سعید و بابا افضل کاشی را بنام شیخ بایزید قدس سرہ نقل کردہ، وحال آنکہ ہیچ کس از متقدمین مورخین و ارباب خبرت اہل تحقیق ذکر نہ کردہ اند کہ شیخ بایزید شعر میفرمود، تقی اوحدی را نسیان بسیاری نیز بودہ، چنانچہ گاہ ہست کہ یک شعر را بنام سہ کس چہار کس نقل کردہ است" (نسخہ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلما، در ترجمہ حکیم سنائی)

۲- اس کے بعد دوسرا نام رودکی المتوفی ۳۲۹؁ھ کا آتا ہے، چنانچہ رودکی کا جو دیوان

لہ والہ داغستانی گو متاخر ہے، محمد شاہ کا معاصر تھا، مگر کاوش و تحقیق میں اسکا پایہ بلند ہے، جیسا کہ اسکے تذکرہ سے ظاہر ہے

ایران مین ۱۳۱۵ھ مین چھپا ہے، اس کے آخر مین ص ۱۰۰ سے ص ۱۱۳ تک رباعیات کا عنوان ہے، اس کے تحت مین ۵۲ دو دو شعر کے ۱۵۲ منظومات ہین جنمین عشقیہ حکیمانہ، اخلاقی، اور خمریہ مضامین ہین، مگر وزن وقافیہ کے اعتبار سے ان مین صرف چھ منظومات ایسے ہین جو رباعی ہین، اور بقیہ قطعے ہین، وہ چھ رباعیان یہ ہین،

با آن کہ دلم از غم ہجرت خون ست		شادی بغم توام ز غم افزونست
اندیشہ کنم ہر شب و گویم یا رب	۱	ہجرانش چنین است وصالش چونست
چشم ز غمت بہر عقیقے کہ بسفت		بر چہرہ ہزار گل ز برازم بشگفت
رازیکہ دلم ز جان ہمی داشت نہفت	۲	اشکم بزبان حال با خلق بگفت
ہان تشنہ جگر مجوی زین باغ ثمر		بیدستانیست این ریاض بدودر
بیہودہ ممان کہ باغبانت بقفاست	۳	چون خاک نشستہ گیر و چون باد گذر
چون کشتہ بہ بینمت دو لب کردہ فراز		وز جان تہی قالب فرسودہ باز
بربالینم نشستہ می گوئی بناز	۴	ای کشتۂ تر امن و پشیمان شدہ باز
اے از گل سرخ، رنگ بربودہ و بو		رنگ از پے رخ ربودہ، بو از پے مو
گلرنگ شود چو روی شوئی ہمہ جوی	۵	مشکین گردد چو مو فشانی ہمہ کو
چون کارِ دلم ززلف او ماندہ گرہ		بر ہر رگ جان صد آرزو ماندہ گرہ
امید نہ گریہ بود، افسوس افسوس	۶	کا تہم شب وصل در گلو ماندہ گرہ

ایک اور رباعی مجمع الفصحا مین ہے،

در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم   وز آبِ دو چشم، دل بر آتش مائیم
عالم چو ستم کند ستمکش مائیم   دستِ خوش روزگارِ ناخوش مائیم

حضرۃ الاستاذ نے مجمع الفصحاء کے حوالہ سے چھٹی رُباعی شعر العجم مین نقل کی ہے، اور ضعف شعری کی بنا پر فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ صناعانہ کلام رودکی کا نہین ہو سکتا، (شعر العجم جلد اوّل، احوال رودکی)

اصل یہ ہے کہ رودکی کا کلام جو متقدمین کی تصریح کے مطابق ہزارہا شعرون پر مشتمل تھا ضائع گیا، اور جو دیوان قلمی یا مطبوعہ ملتا ہے، وہ حکیم قطران کے کلام سے مخلوط ہے[1] جسکا زمانہ رودکی کے سو برس بعد ہے، اس اختلاط کی وجہ سے ان رباعیون پر بھی یقین نہین کہ وہ واقعًا اسی کی ہین،

۳- رباعی گو حکیمون مین پہلا نام اور مطلق رباعی گویون مین تیسرا نام معلّم ثانی ابونصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کا ملتا ہے، فارابی گو نسلاً ترک تھا، مگر اس زمانہ مین عجم و ترکستان کی عام زبان فارسی ہی تھی، اور اس کے علاوہ وہ متعدد زبانون سے واقف تھا[2]، اسلئے

---

[1] رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحاء کے دیباچہ (ص۳) مین لکھا ہے:-
"طرفہ تر این کہ در زمان ما اشعاری کہ بنام ابو عبداللہ جعفر بن محمد الرودکی معروف و مشہور است در دیوان ابو منصور قطران مسطور است، واز وست"
اور پھر آگے چل کر رودکی کے حال مین (ص۲۳۶، طبع ایران) اس کو اور زیادہ وضاحت سے لکھا ہے اور بتایا ہے کہ اس دیوان مین اکثر قصائد ابو منصور قطران کے ہین، لوگون کو نصر بن احمد سامانی ممدوح رودکی اور ابو نصر مملان ممدوح قطران کے درمیان اختلاط ہو گیا، تعجب ہے کہ آج رودکی کا دیوان ناپید ہے، حالانکہ سمعانی کے زمانہ مین (۵۶۲ھ) اس کا دیوان ایران مین عام طور سے ملتا تھا، سمعانی مین ہے، السائر دیوانہ فی بلاد العجم (زیر لفظ رودکی) [2] تاریخ مختصر الدول ابو الفرج ملطی ص ۲۹۵ بیروت،

اسکی طرف فارسی رباعیات کا انتساب غیر متوقع نہین ہے، شہرزوری کی تاریخ الحکماء مین ہے، (اصل فارسی)،

بہرحال تذکرون اور بیاضون مین اسکی طرف چند رباعیات منسوب ملتی ہین، مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین حسب ذیل رباعیان اس کے نام سے درج ہین،

اے آنکہ شما پیر و جوان دیدارید | ازرق پوشان گنبد دوّارید
طفلے ز شما ور بر ما محبوس است | او را بہ خلاص ہستی (؟) بگمارید

اسرار وجود خام و ناپختہ (؟) بماند | وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس ز سر قیاس حرفے گفتند | وآن نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

یہی دونون رباعیان کچھ لفظی تغیرات کے ساتھ مجمع الفصحاء مین حکیم مذکور کے حال مین (جلد اول ص ۸۳) مندرج ہین، آخری رباعی ذرا سے فرق سے خیام کے ہان بھی ہے،

ایک اور مجموعہ (خیابانِ عرفان مرتبہ محمد حسن بلگرامی) مین فارابی کے نام سے ایک اور رباعی لکھی ہے،

زان پیش کہ از جہان فرومانی فرد | آن کن کہ نبایدت پشیمانی خورد
امروز بکن چو می توانی کارے | فردا چہ کنی چو ہیچ نتوانی کرد

فارابی صوفی حکیم تھا، اور صوفیون کے لباس مین رہتا تھا[1]، مگران قرائن کے باوجود کوئی قدیم اور غیر مشکوک دلیل اس کے رباعی گو شاعر ہونے پر ہمارے ہاتھ مین نہین ہے،

[1] قفطی اور ابو الفرج ملطی ۲۹۶ طبع بیروت، درۃ الاخبار مین فارابی کے صوفیانہ کلمات بھی مذکور ہین،

بجز اس کے کہ شہرزوری نے تاریخ الحکما میں اس کے حال میں لکھا ہے، وله اشعار حسنة حکمیة، اور اس کے اچھے حکیمانہ اشعار ہیں"۔ اور اس کے عربی حکیمانہ اشعار دو صفحون مین نقل کیے ہین

۴۔ اس کے بعد شاعرانہ رنگ مین رودکی کے معاصر ابو شکور بلخی کا نام ملتا ہے، جسکا شمار سامانی عہد کے شاعرون مین ہے، ۳۳۶ھ مین اس نے آفرین نامہ ایک کتاب لکھی تھی، عوفی نے لباب الالباب (جلد دوم ۲۱ گب) مین اسکا ذکر کیا ہے، اور شراب کے متعلق اس کے متعدد قطعے نقل کئے ہین، اور ایک یہ رباعی لکھی ہے،

اے گشتہ من از غم فراوان تو پست　　شد قامت من ز درد ہجران تو شست
اے شستہ من از فریب دستان تو دست　　خود ہیچ کسی ببیرست وشان تو ہست

۵۔ اسی عہد کا ایک اور حکیم شاعر عمارۂ مروزی ہے، جس نے سامانیہ کا آخری اور غزنویہ کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، صاحب مجمع الفصحا نے اس کا سال وفات ۳۶۰ھ لکھا ہے، وصف شراب اس کا خاص موضوع ہے، عوفی نے اسکی یہ رباعی نقل کی ہے،

آن می بدست آن بت سیمین من نگر　　گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ ہیفگند می برو　　برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر

رباعی کی بحر کے بعض قطعات بھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز رباعی فن کی زنجیرون مین جکڑی نہین گئی تھی، جامی نے نفحات مین لکھا ہے کہ ایک دفعہ سلطان ابوسعید ابوالخیر کو عمارہ کا کوئی شعر سنایا گیا تو وجد کا عالم طاری ہوگیا، اور اپنے مریدون کیساتھ وہ اسکی قبر پر گئے،

لہ نفحات الانس، تذکرۂ ابوسعید،

۶- اس زمانہ مین دیالمہ کی ایک شاخ آلِ زیار کا بادشاہ شمس المعالی قابوس بن وشمگیر دیلمی تھا، جو ۳۶۶ھ مین تخت نشین ہوا، کمال البلاغہ اور سیر الملوک اسکی تصنیف ہے، کمال البلاغۃ مصر مین چھپ گئی ہے، اسمین ایک ادیب نے اس کے عربی خطوط اور رسائل جمع کئے ہین، شمس المعالی نے بعض رباعیان بھی کہی ہین، لباب الالباب سے یہ رباعیان نقل ہین،

گل شاہِ نشاط آمد ست مے میر طرب | زان روی بدین دو میکنم عیش طلب
خواہی کہ بدین بدانی ای ماہ بسب | گل رنگِ رخت دارد و مے رنگِ لب
شش چیز در آن زلف تو دارد معدن | پیچ و گرہ و بند و خم و تاب و شکن
شش چیز دگر ازان نصیبِ دل من | عشق و غم و درد و رنج و تیمار و حزن

حکیمانہ تصوف کا آغاز دیلمیون کے زیر سایہ ہوا ہے، جو ۳۲۱ھ سے لیکر ۴۲۹ھ یعنی سلجوقیون کی پیدائش تک برسرِ عروج رہے، اس بنا پر تصوف کی حکیمانہ رُباعی چوتھی صدی کے وسط مین پیدا ہو چکی تھی، نشوار المحاضرہ کی شہادت سے جو چوتھی صدی کے وسط کی تصنیف ہے، ثابت ہے کہ دیالمہ کے عہد مین صوفیانہ رُباعیان مجلس سماع کو گرم کرتی تھین،

چوتھی صدی کے اواخر مین غزنوی دور آیا، اس دور کے سلاطین اور شعراء مین مختصر ہنگامی واقعات مثلاً شکریہ، معذرت، شکایت، فخر، تہنیت، اور دوسرے ہنگامی واقعات کی نئی اُمنگ نظم مین یہ صنفِ سخن ترقی کرتی نظر آتی ہے، اغزنویہ کا آغاز ۳۶۵ھ مین ہوا، اور اس کے عروج کا ستارہ سلجوقیہ کے آفتابِ اقبال کی روشنی مین ۴۲۹ھ مین چھپکر رہ گیا، تاہم غزنین اور ہندوستان

مین اسکی چمک نمایان رہی، غزنوی دور کے شعرا مین سے عنصری المتوفی ۴۳۱ھ اور عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کے ہان رُباعیان کثرت سے ہین، مجمع الفصحا مین عنصری کی بیس رُباعیان درج ہین، مگر وہ زیادہ تر انھین ہنگامی واقعات اور حسن و عشق کے مضامین کی ہین، البتہ عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کی رباعیات خاص نوعیت رکھتی ہین، ان مین عشق حقیقی و مجازی کی معتدل ترکیب پائی جاتی ہے، مجمع الفصحا مین اسکی دس رباعیان ہین جنمین سے چار خمریہ یہان نقل ہین،

صبح است و صبا مشک فشان میگزرد | دریاب که از کوے فلان می گذرد
برخیز چه خسپی که جهان میگزرد | بوی بستان که کاروان می گذرد

در جسم پیاله جان روانست روان | در روح مجسم آن روانست روان
در آب فسرده آتش سیال است | در دُرج بلور لعل کانست روان

آن جسم پیاله بین بجان آبستن | همچون سمنی بار غوان آبستن
نی نی غلطم پیاله از غایت لطف | آبیست بآتش روان آبستن

از شرب مدام و لاف مشرب توبه | وز عشق بتان سیم غبغب توبه
در دل هوس شراب و بر لب توبه | زین توبهٔ نادرست یا رب توبه

اس عہد کا رُباعی گو حکیم ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ ہے، اس نے متعدد حکیمانہ رُباعیان لکھین جو تذکرون اور سفینون مین مذکور ہین، اُن مین سے بعض خیام کے نام سے بھی ملتی ہین، ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے ۱۸۷۵ء مین ابن سینا کی بارہ رباعیون کو جمع کر کے چھپوایا ہے،

مجمع الفصحا میں اسکی یہ پانچ رُباعیان ہیں،

۱

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت — یکموی ندانست ولی موی شگافت
اندر دلِ من ہزار خورشید بتافت — آخر بکمال ذرۂ راہ نیافت

۲

با این دو سہ نادان کہ چنین می دانند — از حمق کہ دانای جہان آنانند
خر باش کہ این جماعت از فرطِ خری — ہر کو نہ خراست کافرش می خوانند

۳

کفر چو منی گزاف و آسان نبود — محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دہر چو من یکے و آن ہم کافر — پس در ہمہ دہر یک مسلمان نبود

۴

از قعرِ گلِ سیاہ تا اوجِ زحل — کردم ہمہ مشکلاتِ گیتی را حل
بیرون جستم ز قید ہر مکر و حیل — ہر بند کشادہ شد مگر بندِ اجل

۵

ای کاش بدانمی کہ من کیستمی — سرگشتہ بعالم از پی چیستمی
گر مقبلم آسودہ و خوش زیستمی — ورنہ بہزار دیدہ بگریستمی

مجموعۂ منتخبات[1] دار المصنفین میں ایک دو رباعیان اور بھی ہیں، مگر وہ عمر خیام اور محقق طوسی کے منسوبات میں بھی ہیں، اوپر کی پانچ رباعیون میں دوسری تیسری اور چوتھی، خیام کے مجموعہ میں بھی ملتی ہیں،

---

[1] دار المصنفین کے کتب خانہ میں شعراء کے کلامون کا ایک نہایت عمدہ ضخیم قلمی انتخاب ہے، یہ نسخہ نہایت خوشخط ہے اور اس قرینہ سے کہ اسمین شیخ علی حزین المتوفی سنہ ۱۱۸۰ھ کے نام کیساتھ سلمہ و مدظلہ ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ میں مرتب ہوا تھا، اسمین سلاطین، وزراء، امراء، علماء و حکماء، اور عام شعراء کے طبقون کی تقسیم سے ہر قسم کا منتخب کلام جمع کیا ہے، اس مجموعہ کا حوالہ آئندہ صفحون میں بھی آتا رہیگا،

غزنوی دور مین سلطان محمود کے زمانہ مین مشہور صوفی شاعر شیخ ابو الحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ کا ظہور ہوا، یہ پہلی مقدس ہستی ہے جس نے رُباعیات کے پردہ مین عشق حقیقی کے مضامین ظاہر کئے، ہمارے مجموعۂ منتخبات، مجمع الفصحا، اور آتشکدہ مین انکی متعدد رباعیان ہین، ہمارے مجموعہ مین یہ رُباعیان شیخ کے نام سے ہین،

۱
تا گبر نشی، با تو بتے یار نبود — ور گبر شوی از بہر بتے عار نبود
آنرا کہ میان بستہ بزنار نبود — آنرا بمیان عاشقان کار نبود

۲
روزم بملال بے تو بگذشت و گذشت — شب ہم بخیال بے تو بگذشت و گذشت
یک چشم زدن بے تو نبودم ہرگز — اکنون مہ و سال بے تو بگذشت و گذشت

۳
سودائے سرِ بے سر و سامان یک سو — اندیشۂ خاطرِ پریشان یک سو
بے مہری چرخ و جورِ دوران یک سو — اینہا ہمہ یک سو، غم جانان یک سو

۴
ای سینہ بیا طرحِ فغان اندازیم — افسانۂ عشق در میان اندازیم
تا از دلِ ما خبر رسانند بیار — دل بر سرِ راہِ کاروان اندازیم

والہ داغستانی نے صرف پہلی رُباعی نقل کی ہے، اور اس کی زبان کی بنا پر یہ لکھا ہے

"در رباعیات دیگر ایشان نیز ہمین سیاقت آمیختہ بزبان پہلوی است" (در ترجمۂ ابو الحسن خرقانی)

مجمع الفصحا مین دو رُباعیان اور ہین:-

۵
آن دوست کہ دیدنش بیارآید چشم — بے دیدنش از گریہ نیاساید چشم
ما را ز برائے دیدنش باید چشم — گر دوست نہ بیند بچہ کار آید چشم

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من دین حرفِ معمّا نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پسِ پردہ گفتگوی من و تو ۶ گر پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

ایک اور رُباعی اُن کی طرف منسوب ملتی ہے،

گویند مرا کہ مَے پرستم ہستم گویند مرا فاسق و مستم ہستم
درظاہرِ من نگاہ بسیار مکن ۷ کاندر باطن چنانکہ ہستم ہستم

چھٹی رُباعی خیام کے اکثر نسخون مین موجود ہے، اور ساتوین بھی دینسہ اور کاویانی کے نسخون کے روسے خیام کی ملکیت مین داخل ہے، اور پہلی رُباعی کی زبان بقیہ رُباعیون سے الگ ہے، جو قابلِ لحاظ ہے،

نفحات الانس جامی کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابو الحسن خرقانی سے پہلے شعر سید صوفیہ اس ساز کو عربی لے مین چھیڑتے تھے، کہ ان سے پہلے فارسی کا کوئی ترانہ خوان صوفی نظر نہین آتا، الا یہ کہ بایزید بسطامی کی طرف چند مشکوک رباعیان منسوب ہین جنکی حقیقت ظاہر کیجاچکی ہے،

اسی زمانہ مین شیخ کا معاصر باباطاہر ہمدانی المتوفی سنہ ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن بقیاس روایت راحۃ الصدور بعد سنہ ۴۴۷ھ) ہے، یہ نُصیری فرقہ کا درویش تھا، رے کی دہقانی بولی مین یہ رباعیان کہا کرتا تھا، اسکی رباعیون کا مجموعہ موجود ہے، اور چھپ بھی گیا ہے، یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے، جو اسوقت ہمارے سامنے موجود ہے،

اس کی دو رباعیان یہ ہین:-

دلے دارم کہ بہبودش نمی بو نصیحت می کرم سودش نمی بو

بیا دش می دہم نش بیسیرہ بادہ   برآذرمی نہم دو دش نمی بو
نسیمے کز بن آن کاکل آید   مرا خوش تر ز بوی سنبل آید
چو شو گیرم خیالت را در آغوش   سحر از بسترم بوے گل آید

اس کے بعد سلطان **ابو سعید ابو الخیر** صوفی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ آتے ہین، جنکی رباعیان عشق حقیقی کی تیز و تند شراب سے لبریز ہین، ان کی رباعیون کے بھی کئی اڈیشن مشرق و مغرب مین شایع ہو چکے ہین،

اس سلسلہ مین ایک اور قابل ذکر ہستی بابا **افضل الدین** فضل کاشانی (باکاشی) کی ہے، یہ ایک فاضل و حکیم صوفی تھے، ایک بیان کے مطابق یہ سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے معاصر تھے، اور دوسرے بیان کے مطابق یہ محقق طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ کے ہمعصر تھے،

[1] آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین لکھا ہے کہ یہ سلطان محمود غزنوی کے معاصر تھے، اور سلطان ان کو ایران سے اپنے ساتھ لایا تھا، اور وہ مدت تک غزنین مین مقیم رہکر پھر اپنے وطن مالوف کو واپس گئے، امین رازی نے ہفت اقلیم مین عوفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایاز بابا کا شاگرد تھا، سلطان نے جب بابا کو قید کر دیا تو بابا نے سلطان کی مدح مین قصیدہ لکھکر ایاز کی وساطت سے پیش کیا اور رہائی پائی، مگر عوفی کی لباب الالباب مین یہ بیان مجھے نہین ملا، ممکن ہو کہ اسکی کسی اور تصنیف مین یہ ذکر ہو، دوسری طرف آذر نے آتشکدہ مین لکھا ہو کہ بابا خواجہ نصیر طوسی اور ہلاکو کے معاصر تھے اور خواجہ نے تاتاریون کے برپا کرنے مین اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحت ہو، اس سوال کو ایک رباعی مین نظم کر کے باباکے پاس بھیجا تھا، اور بابا نے اس کا جواب دیا تھا، مگر خواجہ کی جس رباعی کا حوالہ دیا گیا ہو، وہ خیام کے مملوکات مین ہو، ہدایت نے مجمع الفصحا مین نہ صرف یہی لکھا ہے کہ یہ خواجہ نصیر کے معاصر تھے، بلکہ یہ بھی افواہ نقل کی ہو کہ وہ خواجہ نصیر کے خالو تھے، اور والہ داغستانی نے نقل کیا ہو، کہ خواجہ نصیر بابا کے ہمشیر زادہ تھے،

بہرحال ان دو مختلف تصریحون کے مطابق ان دونون زمانون مین ڈھائی سو برس کا فصل ہو جاتا ہے، اگر وہ بقول آزاد سلطان محمود کے معاصر تھے، تو چوتھی صدی کے اواخر اور پانچوین صدی کے اوائل مین تھے، اگر بقول آذر و ہدایت خواجہ نصیر طوسی کے معاصر تھے، تو ساتوین صدی ہجری کے اواسط مین ان کو ماننا پڑے گا،

باباکی رباعیات کا انتخاب سب سے زیادہ والہ داغستانی نے کیا ہے، چنانچہ پانچ صفحون مین انکی رُباعیان نقل کی ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین بھی انکی بہت سی رُباعیان ہین، یہ تمامتر اسرارِ تصوّف اور رموزِ حقیقت کے بیان مین ہین،

ان کے کلام مین بھی خیام کے رباعیات کا التباس موجود ہے،

سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور کے مطلع سے سلجوقی دور کا آفتاب طلوع ہوتا ہے، سلجوقیون کا زمانہ صنفِ سخن کے اوجِ شباب کا زمانہ ہے، اس عہد مین رُباعی گوئی سلاطین، وزراء، امراء، علماء، حکماء اور عام شعراء کا دلچسپ مشغلہ ہوجاتا ہے، اسی مین سوال و جواب ہوتے ہین، حسن و عشق کی روداد بیان کیجاتی ہے، مناظرِ قدرت کی تصویرین کھینچی جاتی ہین، اور بادہ و ساغر کی نئی نئی تشبیہون کے مرقعے تیار کئے جاتے ہین، اس عہد مین ہر قسم کی عشقیہ، خمریہ، حکیمانہ اور صوفیانہ رُباعیات کے دفتر کے دفتر ملتے ہین، یہی زمانہ خیام کی رباعیون کا ہے،

اس زمانہ کے مشہور رُباعی گویون مین سلجوقی دربار کے کاتب[1] ادیب شاعر و ندیم علی بن حسن باخرزی کا نام ہے، جو یتیمۃ الدہر اور خریدۃ القصر کے ذیل دُمیۃ القصر کا مصنف ہے جو اس عہد کے عربی شعراء کا تذکرہ ہے، سنہ ۴۶۷ھ مین اپنے ایک محبوب غلام یا حریف دوست کے ہاتھ سے مارا گیا، یہ عربی و فارسی دونون زبانون کا ادیب و شاعر تھا، عربی دیوان کیساتھ فارسی

---

[1] عوفی مین اس کا سال وفات سنہ ۴۶۴ھ لکھا ہے، مگر ابن خلکان مین سنہ ۴۶۷ھ ہے، عوفی نے اسکی کنیت ابوالقاسم بتائی ہے اور ابن خلکان مین ابوالحسن ہے، میرے خیال مین عوفی کا بیان صحیح ہے کہ خود باخرزی نے اپنی کتاب کے آخر مین اپنے معاصرین کی جو تقریظین شامل کی ہین، ان مین سے ایک مین اسکو ابوالقاسم کہکر خطاب کیا گیا ہے، (دمیۃ القصر، ص ۳۱۲، حلب)

سیف الدین باخرزی دوسرے ہین، جو صوفی شاعر تھے، اور نجم الدین کبری کے مرید تھے، سنہ ۶۵۸ھ مین وفات پائی، یہ بھی رُباعی کہتے تھے، اور ان کی بھی بعض رُباعیان خیام کی رُباعیون کے ساتھ مخلوط ہین،

دیوان بھی یادگار چھوڑا، عوفی نے لباب الالباب مین اس کے تذکرہ مین (جلد اول ص ۷۰) لکھا ہے، کہ اُس نے اپنے فارسی رُباعیات کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا، جس کا نام طرب نامہ رکھا تھا، اور جو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب ہے" عوفی نے اس کا ایک نسخہ بخارا کے کتبخانۂ سرندیپی مین دیکھا تھا، باخرزی ایک بادہ پرست، سرخوش، امیرون اور بادشاہون کی مجلسِ انس کا ندیم مصاحب تھا، اور خود اپنی کتاب مین اُس نے اپنے جرم کا ہلکا سا اعتراف کیا ہے، بہرحال اسی کا اثر تھا کہ اسکی رباعیان بھی تمامتر مست و سرخوش ہین، اور صرف عیش و طرب کی محفلون کے موزون ترانے ہین، عوفی نے اسکی وہ چند رباعیان نقل کی ہین، جو طرب نامہ کے مطالعہ کے بعد اس کو زبانی یاد[1] رہ گئی تھین،

۱

پیراہن روز قیرگون شب دارد — زیرہ و عنبری و دو کوکب دارد

بر سُرخ گُل از غالیہ عقرب دارد — وز نوش دو تریاک مجرب دارد

۲

برگردنِ خویش بستۂ عقدِ گہر — وز گوش بیاویختۂ حلقۂ زر

گوئی غمِ عشق جلوہ کردای دلبر — ز اشک و رخ من بگردن و گوش تو در

۳

زان می خواہم کہ خرمی را سبب است — نامش می و کیمیای شادی لقب است

سرخ است چو عناب و ز آب عنب است — آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۴

خصمِ تو اگر بازندارد ز تو چنگ — صد گونہ برائے تو برآمیزم رنگ

بنشینم اگر کار بنامست و بہ ننگ — بر آتش چو کباب و بر تیغ چو زنگ

لہ لباب الالباب عوفی جلد ۱ صفحہ

تیسری رُباعی خیام کے بعض مجموعون مین بھی داخل ہے، باخرزی کا ایک دوست اور عزیز و ہمدم وہم پیالہ محمد بن ابی نصر ہے، باخرزی نے اسکی نسبت اپنے تذکرہ مین لکھا ہے "ولہ رباعیات بالفارسیۃ واختراعات فیہا دقیقۃ" فارسی کی رُباعیان نقل نہین کی ہین، مگر عربی اشعار نقل کئے ہین، جو تمامتر سوز و ساز اور رنگ و مستی ہین[1]،

عوفی نے لباب الالباب کی پہلی جلد مین سلاطین غزنویہ اور امرائے چغانیہ (جو غزنویہ کے زیر اثر تھے) اور امرائے جرجان کی بہت سی رُباعیان (باب اول در لطائف اشعار ملوک کبار) نقل کی ہین، مگر یہ زیادہ تر ہنگامی واقعات کے ذکر و بیان مین تفریحی حیثیت رکھتی ہین البتہ ان مین سے ایک شخص خاص ذکر کے قابل ہے، اور وہ شمس المعالی قابوس کا پوتا عنصر المعالی کیکاوس ہے، جو ۴۷۵ھ مین حکیم خیام کا معاصر تھا، یہ ایک سخن سنج و سخن فہم امیر تھا، اُس کے اشعار تذکرون مین مذکور ہین، مجمع الفصحا مین اسکی دس اخلاقی اور عشقیہ رباعیان لکھی ہین، اور اُس نے خود بھی اپنی کتاب قابوس نامہ مین جابجا اپنی بہت سی رباعیان درج کی ہین، جنکو اگر جمع کیا جائے تو چند صفحے ہوجائین مگر یہ زیادہ تر عشقیہ ہین، مثلاً

هر آدمئی کہ حیّ و ناطق باشد | باید کہ چو عذرا و چو وامق باشد
مردم نبود ہر کہ نہ عاشق باشد | ہر کو نہ چنین بود منافق باشد

عہد سلجوقی کے حکما اور صوفیہ مین تین نام خاص قابل ذکر ہین، ان مین پہلا نام شیخ الاسلام ابو اسماعیل عبد اللہ انصاری کا ہے، جن کی ۳۹۶ھ مین ولادت اور ۴۸۱ھ[2] مین وفات ہوئی۔

---

[1] دمیۃ القصر ص ۲۶۵، حلب [2] ابن اثیر واقعات ۴۸۱ھ و تذکرۃ الحفاظ ذہبی جلد ثالث ص ۳۲۵، وص ۳۵۱، حیدرآباد و طبقات الحنابلہ ابن رجب حنبلی،

یہ اس عہد کے مشہور رباعی گو صوفی ہین، یہ مذہباً حنبلی اور مشرباً صوفی تھے، عربی اور فارسی دونون زبانون مین شعر کہتے تھے، جو زیادہ تر عجز و تقصیر، طلب مغفرت، نصیحت و موعظت اور مناجاتون پر مشتمل ہین، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ مین اور ابن رجب حنبلی نے طبقات الحنابلہ مین ان کا مفصل ذکر کیا ہے، منازل السائرین تصوف مین انکی مشہور کتاب ہے، فارسی مین اُن کی مناجاتین بہت دلکش ہین، اسی سلسلہ مین اُن کی رباعیان بھی ہین، جنکا نمونہ یہ ہے، دوسری رباعی مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اور بقیہ تین مجمع الفصحاء مین ہین،

عیب است بزرگ برکشیدن خود را | وز جملۂ خلق برگزیدن خود را
۱
از مردمک دیدہ بباید آموخت | دیدن ہمہ کس را و ندیدن خود را

عودم چو نبود، چوب بید آوردم | روی سیہ و موی سپید آوردم
۲
تو خود گفتی کہ نا امیدی کفر است | فرمان تو بردم و امید آوردم

شرط است کہ چون مرد رہ درد شوی | خاکی تر و ناچیز تر از گرد شوی
۳
ہر کو ز مراد گم شود مرد شود، | بفگن الف مراد تا مرد شوی

دی آمدم و نیامد از من کارے | وامروز ز من گرم نشد بازارے
۴
فردا بروم بے خبر از اسرارے | ناآمدہ بہ بود از ین بسیارے

خیام اور عبد اللہ انصاری کی بعض رباعیان بھی باہم مختلط ہین، دوسری رباعی کو احمد علی سندیلوی نے مخزن الغرائب (۱۲۱۸ھ) مین شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے نام سے لکھا ہے،

اُنکے بعد دوسری قابل ذکر ہستی امام محمد غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی اور تیسری اُن کے بھائی امام احمد

رباعیان مجمع الفصحا مین ہین، امام محمد غزالی کا ایک قطعہ اور تین رباعیان ہین، غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کی ہین، حسب ذیل ہین،

کس را پس پردہ قضا راہ نشد ۔۔۔ وز سر قدر ہیچ کس آگاہ نشد
۱
ہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند ۔۔۔ معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

ما جامہ نمازی بسر خم کردیم ۔۔۔ وز آب خرابات تیمم کردیم
۲
شاید کہ درین میکدہا دریابیم ۔۔۔ آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

خاک در کس مشو کہ گردت خوانم ۔۔۔ گر خود ہمہ آتشی کہ سردت خوانم
۳
تا تشنہ تری بخلق محتاج تری ۔۔۔ سیراز ہمہ شو تا سر مردت خوانم

پہلی اور دوسری رباعیان خیام کے بعض نسخون مین بھی ہین، (دیکھو مطبوعات لمبئی) امام احمد غزالی صوفی صافی تھے، مجمع الفصحا مین اُن کی تین صوفیانہ رباعیان ہین، یہ تمام اشخاص خیام کے معاصرین تھے،

اسی عہد کے ایک اور صوفی شاعر ہین، جنکا نام اس سلسلہ مین اب تک نہین لیا گیا ہے، اور وہ شیخ احمد بدیلی[1] سبزواری ہین، جو ۵۸۲ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے عہد مین موجود تھے، مصنف جہان کشا نے ان کا ذکر ان لفظون مین کیا ہے:-

"چون کار اہل سبزوار باضطرار رسید و ملجا و مہربے نہ بود در شیخ احمد بدیلی کہ از ابدال زمانہ بود و در علوم دینی و حقیقی یگانہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ و او را در حقائق اشعار است از غزل و رباعیات و رسائل"

[1] مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین مشائخ کے سلسلہ مین انکا مختصر ذکر کیا ہے (صفحہ ۷۸۰ گب) اور انکا نام احمد بن بدیل سبزواری بتایا ہے،

آخری فقرہ جہان کشا کے دوسرے نسخہ مین جو مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر ہے، حسب ذیل ہی،

"واو را در حقائق اشعار و رباعیات در رسائل بسیار است"

اس کے بعد یہ ہے،

"و این رُباعی او راست"

ای جان اگر از غبارِ تن پاک شوی | تو روحِ مقدسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمنِ تو، شرمت بادا | کائی و مقیم خطۂ خاک شوی

مگر یہ رُباعی بتغیر خیام کے نسخون مین بھی موجود ہے،

اس صدی کے آخری قابل ذکر بزرگ شیخ فریدالدین عطار (المتوفی سنہ ۶۲۷ھ) ہین، قصائد اور مثنویون کے علاوہ رباعیان بھی بہت کہی ہین، جنکے مجموعہ کا نام مختارنامہ ہے، اس کے بعض دیباچون مین ہے کہ شیخ نے دس ہزار رباعیان کہی تھین، جنمین سے پانچہزار انتخاب کی ہین، اور پھر اُن کا بھی انتخاب کرکے یہ مختارنامہ لکھا، شیخ نے اسکا ذکر اپنی مثنوی خسرونامہ مین اسطرح کیا ہے،

بخاطر داشت از تصنیف داعی | ہمہ مختارنامہ از رُباعی

بہرحال عطار کی رُباعیان بکثرت موجود ہین، اور مختارنامہ کلیات کے ضمن مین چھپا بھی ہی، یہ رباعیان زیادہ تر وحدۃ الوجود، عشق حقیقی، اور دوسرے صوفیانہ مسائل پر ہین، انمین چھ رباعیان عطار اور خیام کے درمیان مابہ النزاع ہین،

حکما، اور صوفیہ نے رباعی کو کیون اختیار کیا، | ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکما، اور صوفیہ نے تمام اصناف

سخن مین رباعی کو کیون اپنے لیے مخصوص کیا؟ اس کا جواب جہانتک مجھے معلوم ہے، ابتک نہین دیا گیا ہے، مین نے جہانتک چھان بین کی حسب ذیل نتائج سامنے آئے،

۱۔ اس وقت تک شاعری کے جو اصناف رواج پذیر تھے، وہ قصیدہ، مثنوی اور قطعہ تھے، قصیدہ مین تیس چالیس بلکہ اُن سے بھی زیادہ شعر ہوتے تھے، اور وہ عموماً مدح و ہجو مین کام آیا تھا، شروع مین تشبیب ہوتی تھی، جسمین حسن و عشق کی روداد، یا مناظرِ قدرت بیان کئے جاتے تھے، مثنوی رزم و بزم کے مسلسل واقعات و حکایات کیلئے مخصوص تھی، قطعہ مین مختصر واقعات نظم ہوتے تھے، گو ابتدائً فلسفہ کے خیالات قصیدون، قطعون اور مثنویون مین بھی ادا کئے گئے، سب سے پہلے فلسفی شاعر حکیم ناصر خسرو المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ نے ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات قصیدون ہی مین ادا کئے ہین، تاہم حکمت و تصوّف کے اچھوتے خیالات ایک نئی صنفِ سخن کے طالب تھے، تاکہ حسن و عشق کی روداد اور مدح و ذم کی حکایات سے تصوّف و حکمت کے حقائق ظاہری و باطنی ہر طرز سے علیحدہ ہو جائین،

۲۔ حکما اور صوفیہ پیشہ ور شاعر نہ تھے، اُن کے شب و روز کے مشاغل کچھ اور تھے، شاعری انکا پیشہ نہ تھا، اس لیے ان کے ذہنی خیالات کی تحریر و ترتیب کے لیے قصائد و مثنوی کے طویل الاشعار اصنافِ سخن کار آمد نہین ہو سکتے تھے، نہ اُن کے پاس تعلیم و تصنیف و مطالعہ یا ذکر و فکر عبادت سے اتنا وقت نکل سکتا تھا کہ وہ قصیدہ یا مثنوی تصنیف کرنے بیٹھتے، کبھی سانس لینے کے لیے وہ کچھ کہہ لیتے تھے، اور اتنی تھوڑی دیر مین چار مصرعے کہکر الگ ہو جاتے تھے، اور پھر اپنے مشاغل مین لگ جاتے تھے،

۳۔ قصیدہ اور مثنوی میں مسلسل واقعات نظم ہوتے ہیں، اور غزل بحیثیت ایک مستقل صنف سخن کے اب تک پیدا نہیں ہوئی تھی جسمیں معنی کے لحاظ سے ہر شعر بجائے خود مستقل ہوتا ہے کمال اسماعیل المتوفی ۶۳۵ھ نے اس طرز کا آغاز کیا، اور شیخ سعدی المتوفی ۶۹۱ھ نے اس کو کمال کو پہنچایا، اس لیے فلسفہ و حکمت کے مختصر متفرق خیالات کے لیے رباعی کے سوا کوئی چیز اس وقت موجود نہ تھی،

۴۔ فارسی میں اسلام کے بعد موسیقی کا رواج سامانی درباروں میں شروع ہو چکا تھا، مگر یہ معلوم نہیں کہ فارسی میں گایا کیا جاتا تھا، قصیدہ اور مثنوی گانے کی چیز نہ تھی، غزل پیدا نہیں ہوئی تھی، البتہ چھوٹی بحروں کے مختصر قصیدے جنکو متاخرین کی اصطلاح میں غزل کہہ سکتے ہیں، گائے جا سکتے تھے جس طرح کہ رودکی نے اپنی یہ نظم "بوی جوی مولیان آید ہمی" جسمیں سات شعر ہیں امیر نصر سامانی کے سامنے گائی تھی، مگر ایسی نظمیں کم ہوتی تھیں، میرا خیال ہے کہ غنا و موسیقی کے کام میں اس وقت اکثر یہی رباعی آتی تھی، صوفیہ جو سماع کے شائق تھے انکے لیے اسی سبب سے رباعی موزوں تھی، غالباً یہی وجہ ہے کہ شروع شروع میں رباعی کو ترانہ (راگ) کہتے تھے محمد بن قیس رازی (موجود ۶۱۴ھ) مصنف معجم فی معاییر اشعار العجم کی حسب ذیل عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے،

"بحکم آن کہ نشد و قشی دبادی وبانی آن وزن کودکے بود نیک موزون و دلبر و جوانی سخت تازہ و تر آن را ترانہ نام نہاد، و دایۂ فتنۂ بزرگ را سر بجہان در داد، و ہما نا طالع ابداع این وزن برج میزان بودہ است........ کہ خاص و عام مفتون این نوع شدہ اند، عالم و عامی مشغوف

این شعر گشته، زاہد و فاسق را در آن نصیب، صالح و طالح را بدان رغبت، کز طبعانے کہ نظم از نثر نشناسند

و از وزن و ضرب خبر ندارند، بہانۂ ترانہ در رقص آیند، مردہ دلانے کہ میان لحنِ موسیقار و نہیق

حمار فرق نکنند، و از لذت بانگ چنگ بہزار فرسنگ دور باشند، بر دو بیتی جان بدہند، بسا دختر خانہ

کہ بر ہوس ترانہ در و دیوار خانۂ عصمت خود درہم شکست، بسا ستی (خاتون) کہ بر عشق دو بیتی تار و پود

پیراہنِ عفت خویش برہم گسست، و بحقیقت ہیچ وزن از اوزان مبتدع و اشعار مخترع کہ بعد از

خلیل احداث کردہ اند بدل نزدیک تر و در طبع آویزندہ تر از ین نیست، و بحکم آنکہ ارباب صناعت

موسیقی برین وزن الحان شریف ساختہ اند، و طرق لطیف تالیف کردہ، و عادت چنان

رفتہ است کہ ہر چہ ازان جنس ابیات تازی سازند آنرا قول خوانند و ہر چہ بر مقطعات پارسی باشد

آنرا غزل خوانند، اہلِ دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند۔ (ص ۸۹ و ۹۰)

سلطان محمود غزنوی (۳۹۱ ۔ ۴۲۱ھ) کی مجلس نشاط میں ایاز کی زلفوں کے کٹنے اور سلطان کے مغموم ہونے اور عنصری کے فی البدیہہ رُباعی پڑھنے کی داستان نظامی عروضی نے چہار مقالہ (۵۵۲ھ) میں بیان کی ہے، سلطان نے اس رُباعی کو پسند کیا، اور عنصری کا منھ موتیوں سے بھر دیا، اس وقت مجلس نشاط پھر مرتب ہوئی، اور موسیقی نوازوں نے عنصری کی اسی رُباعی کو گانا شروع کیا،

کے عیب سر زلف بت از کاستن است | چہ جائے بغم نشستن و کاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است | کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان یمین الدولہ محمود را این دو بیتی بغایت خوش افتاد، بفرمود تا جواہر بیاوردند و سہ بار دہان

او (عنصری) پر جواہر کردند و مطربان را پیش خواست و آن روز تا بشب بدین دو بیتی شراب خوردند[1]

۵۸۶ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے دربار مین مصنف جہان کشا کے پردادا نے سلطان کی مدح مین ایک رباعی پڑھی، کہتا ہے، "جدّ پدرم این رباعی بداہتہً بگفت"۔

لطفت شرف گوہر مکنون ببرد ۔۔۔ جود کف تو رونق جیحون ببرد

حکم تو بیک لحظہ اگر رائے کنی ۔۔۔ سودائے محال از سر گردون ببرد

سلطان برین ترانہ تا شبانہ شراب نوشید[2]

سلطان شاہ خوارزمشاہ (۵۵۸ھ۔ ۵۸۹ھ) سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۸ھ۔ ۵۹۹ھ) کے پاس شیر سرخس کے دہانہ تک فوج لے کر آیا، اور وہان سے ایک قاصد سلطان کے دربار مین بھیجا، سلطان نے اُس قاصد کے لیے جشن ترتیب دیا، اور شراب کا دور چلا تاکہ قاصد مستی کے عالم مین اپنے دل کے اصل راز کو آشکارا کر دے، یہ تدبیر کارگر ہوئی، اور قاصد نے مطرب سے فرمایش کی کہ وہ یہ رُباعی گائے،

آن شیر کہ باش او دہانہ است مقیم ۔۔۔ شیران جہان از و ہراس اند عظیم

اے شیر تو از دہانہ دندان بنمائے ۔۔۔ کین ہا ہمہ در دہان شیر ند زبیم

"چون رسول این بیت باز خواست و مطرب در نوا آورد و گُرد ذ (بربطا) بزد"

سلطان کا رنگ متغیر ہو گیا، دربار کے ایک فاضل نے برجستہ اُس کے جواب مین

---

[1] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص۳۵ گب [2] تاریخ جہانگشا علاء الدین عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۲۸۰ مطبوعہ بریل، لائیڈن،

ایک رباعی کہکر مطرب سے اُس کے گانے کی فرمائش کی،

آن روز کہ ما رایت کین افرازیم | واز دشمن مملکت جہان پردازیم
شیرے زدہانہ گر نماید دندان | دندانش بگرز در دہان اندازیم

اس کو سنکر سلطان کا تکدر جاتا رہا، اور شاعر کو انعام سے سرفراز کیا[1]،

یہ دربارِ سلطانی کی مثالین ہین، صوفیون کی خانقاہون مین رباعی کا نغمہ اس سے بھی زیادہ پہلے سنائی دیتا ہے، نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ جو قاضی ابو علی محسن تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی تصنیف ہے، اسمین ایک واقعہ کے ضمن مین ہے،

حضرنی ابو احمد عبد اللہ	ابو احمد عبد اللہ بن عمر حارثی میرے پاس
ابن عمر الحارثی وعندی	آئے، اور اس وقت ایک صوفی میرے
صوفی یترنم بشیء من الرباعیات[2]	پاس بیٹھا ہوا کچھ رباعیان گا رہا تھا،

یہ واقعہ ظاہر ہے، کہ مصنف کے سالِ وفات ۳۸۴ھ سے پہلے کا ہے، اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام بلکہ سلطان ابوسعید ابوالخیر سے بھی پہلے صوفی اور رباعی مین مناسبت پیدا ہوگئی تھی، اور صوفیون کی مجلس مین، یہ سماع و ترنم کے کام مین آتی تھی، محمد بن علی راوندی جس نے اپنی تاریخِ سلجوقیہ راحۃ الصدور ۵۹۹ھ مین لکھی ہے، امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی مجلسِ سماع کا ایک واقعہ ان لفظون مین لکھا ہے:۔

دقتے در سماعے کہ فتوحِ روح و آسایشِ عاشقان مجروح بود صوفیان را صفا رے) در و (ن) ظاہر شد

---

[1] طبقات ناصری، ص ۱۸، کلکتہ، [2] نشوار المحاضرۃ جلد اوّل ص ۵۲، مصر، مرگولیتھ،

عارفان را حالت آمدہ مطربے بلحنے خوش وآوازے دلکش برنوائے نے، نہ برآوائے نائے، این ترانہ بساختہ بود واین بیت درانداختہ، بیت:۔

دارم سخنان تازہ و نزتہ کہن — آخر بکف آرمت بزریا بسخن،

امام غزالیؒ حاضر بود از سروجد سے گفت، زر را چہ محل، سخن، سخن سخن،

کتاب مذکور مین رُباعی کا دوسرا شعر مذکور نہین،

خود خیام کی رباعیات خیام کے بعد ہی چھٹی صدی مین صوفیون کے حال وقال کی مجلسون مین پڑھی جاتی تھین، اخبار الحکما ر قفطی مین ہے[۲]:۔

وقد وقف متاخروا الصوفية	اور پچھلے صوفیون نے اس کے اشعار کے کسی
علی شئی من ظواھر شعرہا فنقلوھا	قدر ظاہری مطالب پر اطلاع پائی، تو انکو
الی طریقتھم وتحاضروا بہا	اپنے مشرب مین ڈھال لیا، اور اپنی مجلسون
فی مجالسھم وخلواتھم،	اور خلوتون مین انکو پڑھکر ایک دوسرے کو سنایا

۵۔ رباعی کے وزن کو موسیقی کی لے سے کوئی خاص مناسبت تھی، اسکا ایک اور ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ ابو دلف عجلی اور رودکی جنکی طرف رباعی کی ایجاد کی نسبت کیجاتی ہے، موسیقی کے مشہور استاد تھے، رودکی وہی ہے، جس نے "بوی جوی مولیان آید ہمی" گا کر امیر سامانی کو بے اختیار بخارا کے سفر پر آمادہ کر دیا تھا[۳]، اور ابو دلف عجلی کی نسبت ابن ندیم میں ہے

[۱] راحۃ الصدور راوندی ص ۷۰ (گب) [۲] اخبار العلما، باخبار الحکما رجمال الدین قفطی تذکرہ خیام [۳] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی احوال رودکی،

کہ وہ موسیقی کا ماہر تھا[1]،

۶۔ رباعی کا ایک نام قول تھا، اور غالباً اسی سے مشتق کر کے صوفیون مین "قوّال" کے معنی گویّے کے ہین، کیونکہ غالباً اس کے ابتدائی معنی "قول" (رباعی) گانے والے کے ہونگے، بعد کو ہر صوفیانہ مطرب کو "قوال" کہنے لگے،

۷۔ قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین ترانہ کے متعلق ایک ایسا اہم فقرہ ہے، جس سے رباعی کے متعلق تمام متفرق اقوال ایک نظم مین منسلک ہو جاتے ہین، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رباعی کو اہلِ موسیقی کی اصطلاح مین "ترانہ" کہتے تھے، اس کے بعد قابوس نامہ کا مصنف عنصر المعالی امیر کیکاؤس موسیقی (آیین خنیاگری) کے سلسلہ مین، بوڑھون کے دلپسند لحن، پھر جوانون کے پسندیدہ راگ کا ذکر کر کے کہتا ہے کہ اب بچون، عورتون، اور لطیف مزاج مردون کا مقبول راگ رہگیا، تو ان کے لیے بھی ایک خاص راگ وجود مین آیا ہے،

"پس کودکان وزنان ومردمان لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند کہ ترانہ گفتن پدید آمد، این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند، تا ایشان ہم نیز راحت ولذّت یابند، از انکہ اندرون ہیچ وزنے لطیف تر از وزن ترانہ نیست" (ص۱۴۲ طبع بمبئی)

رُباعی کی حقیقت کے متعلق اس قدیم ترین حوالہ سے حسب ذیل امور ثبوت کو پہنچتے ہین

۱۔ ترانہ کا وزن، فارسی موسیقی کے دوسرے اوزان سرود کے بہ نسبت نیا اور نو پیدا ہے،

۲۔ یہ اول اول بچون، اور عورتون اور نازک مزاج مردون کے لیے تھا، اس سے ایجاد

[1] الفہرست ابن ندیم ص۱۶۶ مطبوعہ مصر،

رُباعی والی حکایت کی اتنی اصلیت کا پتہ چلتا ہے کہ شعراء نے اسکو کسی بچہ کی زبان سے سُنکر پسند کیا، اور اس لحن پر شعر موزون کئے،

۳۔ اس لحن کو ایسی مقبولیت ہوئی، کہ بچون اور عورتون اور لطیف الطبع مردون کی محفل سے نکل کر خشک مزاج فلسفیون اور صوفیون کے حلقون تک پہنچ گیا،

۴۔ کیون؟ اس لیے کہ اس سے بڑھکر لطیف کوئی دوسرا وزن فارسی مین نہ تھا،

"از انکہ اندر وزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزنِ ترانہ نیست"

ان بیانات سے یہ امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ ترانہ اصل مین ایران مین، بچون اور عورتون اور دوسرے لطافت پسند مردون کے لیے گانے کا ایک پرانا لحن و وزن تھا، مگر تیسری صدی ہجری کے خاتمہ مین وہ شعراء کی پسندیدگی کی بدولت شاعری کے اصنافِ سخن مین داخل ہو گیا، اور گانے کی وجہ سے وہ پہلے صوفیہ کے حلقۂ سماع مین آیا، پھر فلاسفہ کے حلقۂ درس و فکر مین،

۵۔ یہ وزن موسیقیت کے لیے دلچسپ اور دلپذیر تھا، اور یہی اسکی مقبولیت کا راز ہے،

رباعی گو خیام | غرض خیام کے زمانہ تک جو رُباعی گو شعراء پیدا ہوے تھے، وہ تین قسم کے تھے یا تو عام شعراء تھے، جنھون نے رباعی کو ہنگامی واقعات، معذرت، شکایت، تہنیت وغیرہ مین استعمال کیا،[1] اور دوسرے غیر پیشہ ور شاعر تھے، جیسے بعض سلاطین و امراء، انھون نے

---

[1] اورنٹل پبلک لائبریری پٹنہ مین ۲۲۳ نمبر پر رشید الدین وطواط (المتوفی ۵۷۳ھ) کی طرف منسوب عروض کا ایک منظوم فارسی رسالہ ہے جسکا نام اقسام البحور (اقسام البحور؟) لکھا ہے، اس مین ایک ایک دو دو شعرون مین ہر بحر کو بیان کیا ہے، اسمین بحر ہزج کی نسبت جو رباعی کا وزن ہے حسب ذیل دو شعر ہین،

در بحر ہزج زحاف بسیار آید
مفعولُ مفاعلن فعولن فعلن

این وزن بہر بدیہہ در کار آید
تقطیع کنی ہمہ پدیدار آید

(صفحہ آیندہ)

تفریح طبع کے طور پر اگر کبھی رُباعی کہی تو اس کو فخریہ، خمریہ اور اس قسم کے خاص مضامین کے لیے مخصوص کیا، تیسری جماعت صوفیہ کی تھی جس نے اس مجاز سے حقیقت کے اظہار کا کام لیا، خیام سے پہلے کسی حکیم نے رُباعی کو اپنی تعلیم حکمت کا ذریعہ نہین بنایا تھا، فارابی اور ابو علی سینا کی طرف جو رُباعیان منسوب ملتی ہین اگر وہ ثابت بھی ہون، تو چند سے زیادہ ان کی مثالین نہین ملتین، وہ خیام ہی ہے جس نے باقاعدہ اس سے فلسفہ و حکمت کے بیان کا کام لیا، اور اس کے بعد اس کے طبقہ نے اسکی تقلید کی، میرے نظریہ کے مطابق رُباعی پہلے اہل سرود کے یہان آئی، ان کے یہان سے صوفیہ کی مجلس سماع مین، اور وہان سے حکمار کے حلقۂ درس مین، اور خیام پہلا حکیم شاعر ہے جس کی رُباعیون کی قدر ہوئی، اور وہ اسکی شہرت کا ذریعہ ہوئین،

البتہ عربی زبان مین خیام سے کچھ ہی پہلے ابو العلاء معری کا زمانہ گذرا ہے، اس نے ۴۴۹ھ مین وفات پائی ہے، اس نے عربی مین بہت سے حکیمانہ و فلسفیانہ قطعات لکھے ہین، جو لزومیات کہلاتے ہین، اسکا پورا امکان ہے کہ ابو العلاء معری کی شاعری نے اسکو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، مگر ان دونون مین عظیم الشان فرق یہ ہے کہ ابو العلاء، یہودیت، عیسائیت اور اسلام علٰحدہ علٰحدہ سب کا ذکر کرتا ہے، اور ان پر رائے دیتا ہے، مگر خیام کے ہان کفر اور دین کے سوا کوئی تیسر الفظ نہین ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ خیام شراب کی حقیقی یا مجازی مستی کے بغیر ایک مصرع بھی نہین کہہ سکتا، اور ابو العلاء شراب کا سخت تر دشمن اور مخالف ہے،

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ) اس سے معلوم ہوتا ہو کہ رباعی کا اصل استعمال بدیہہ گوئی کے موقع پر تھا،

ایک اور تیسرا فرق یہ ہو کہ ابو العلا کہتا ہو کہ دنیا فانی ہو اسلیے یہاں کے عیش و آرام سے بھی فائدہ اٹھانا بیکار ہے،

خیام کہتا ہے کہ چونکہ دنیا فانی ہو اس لیے اس سے جتنا فائدہ اٹھانا ہو، جلد اٹھا لو، ~~

رُباعیات خیام کے قدیم حوالے، خیام کے فارسی رُباعیات کا سب سے قدیم حوالہ ہم کو اس کے معاصر عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ میں ملا ہے، جو ۴۷۵ھ میں تالیف ہوئی ہے، اسمین عنصر المعالی "باب یازدہم اندر رسم و آداب شراب خوردن" مین کہتا ہے کہ شراب اتنی نہ پی جائے کہ آدمی بدمست ہو جائے، اس کے بعد "چنانچہ عمر خیام گفتہ" کہکر اسکی ایک رباعی نقل کی ہے، قابوس نامہ کے بعد خیام کی رباعیات کا دوسرا قدیم حوالہ اسکی وفات کے ۹۲ برس بعد ۶۱۷ھ مین اس طرح ملتا ہے کہ اس سنہ مین تاتاریون نے مرو مین جب قتل عام کیا تو سید عزالدین نسابہ نے خیام کی ایک فارسی رباعی پڑھی، تاریخ جہانکشا جوینی مین جو ۶۵۸ھ کی تالیف ہے، یہ واقعہ مذکور ہے،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راندست"

اس کے بعد تیسرا بیان شیخ نجم الدین ابو بکر رازی معروف بہ "دایہ" کی کتاب مرصاد العباد مین (جو ۶۲۰ھ کی تالیف ہے) ملتا ہے،

و آن بیچارہ فلسفی و دہری و طبائعی کہ ازین ہر دو مقام محروم اند و سرگشتہ و گم گشتہ تا یکے را از فضلا کہ بنزد ایشان بفضل و حکمت و کیاست و معرفت مشہور است و آن عمر خیام است،

از غایت حیرت و ضلالت این بیت می باید گفت (بعد ازین خیام کی دو رباعیان ہین)

---

[1] قابوس نامہ صفحہ ۵۵ مطبوعہ گلزار حسنی، بمبئی ۱۳۲۵ھ [2] تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۱۲۱، گب،

اس کے بعد نزہۃ الارواح فی تاریخ الحکما شہرزوری (الموجود ۵۸۶ھ - ۶۱۱ھ) کے عربی نسخہ میں ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ .... بالعربیۃ والفارسیۃ

شہرزوری کے فارسی نسخہ میں ہے،

"و او را بعربی و فارسی شعر بسیار است از آنجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد"

خیام کی فارسی رباعیات کی نسبت ہم کو سب سے پہلی تنقید فقیہ و محدث و ادیب عماد کاتب اصفہانی (۵۹۷ھ) کی زبان سے قاضی جمال الدین قفطی (۶۴۶ھ) کے حوالہ سے حسب ذیل الفاظ میں ملتی ہے،

وقد وقف متاخروا الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ نے اس کے اشعار کے ظاہری
علی شیٔ من ظواہر شعرہ	معنوں کو سمجھ کر ان کو اپنے مسلک کی طرف
فنقلوھا الی طریقتھم، و	منتقل کیا، اور اپنی مجلسوں اور خلوتوں
تحاضروا بھا فی مجالساتھم و	میں باہم سنا سنایا، حالانکہ اُن اشعار
خلواتھم، وبواطنھا حیات	کے اندرونی معنی شریعت کے لیے کاٹنے
للشریعۃ لواسع، ومجامع	والے سانپ ہیں، اور انواع فساد
للاغلال[1] جوامع.....	(دینی) کو جامع ہیں ....

[1] اغلال کے معنی خیانت کے ہیں، (دیکھو لسان العرب مادۂ غل) میں نے اسکا حاصل ترجمہ فساد کیا ہے قفطی کی اس عبارت کو غالباً سب سے پہلے موسیو ویپکے F. WOEPCKE نے ۱۸۵۱ء میں خیام کے جبر و مقابلہ کے آخر میں شائع کیا، اور اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ حقیقی خیام سے یورپ میں سب سے پہلے وہی واقف ہوا، لیکن عبارت کے آخری ٹکڑے کو اس نے صحیح نہیں چھاپا یا اس کا نسخہ صحیح نہ تھا، اس نے پڑھا ہے وحیات للشریعۃ الواسع، ژوکووسکی نے ۱۸۹۹ء میں روسی میں جو مضمون لکھا، اسمیں صحیح نسخہ نقل کیا، اور حاشیہ میں ویپکے کے نسخہ کا حوالہ دیدیا ہے (مظفریہ ص۳۳۳) اور محقق براون نے اپنی تاریخ ادبیات

.... وله شعر طائر تظهر خفیاته علی خوافیه، ویکدر عرق قصده لاکدر خافیه،

اور اُسکا شعر ایسا طائر ہے جس کے چھپے معنی اُسکے پرون پر نمایاں ہین اور اُسکے معنی مقصود کے جھنڈ اُنکے چھپانے کی کوشش کرنے والے (شاعر) کے گدلاپن (فسادِ عقیدہ) کو اور زیادہ

اس سے اندازہ ہوگا، کہ صوفیہ کی بزم سماع مین وہ چھٹی صدی ہجری تک پہنچ چکی تھین، اور اہل نقل مین ان کے خلاف شدید ناراضی پیدا تھی،

بقیہ حاشیہ ص۲۵۹) فارسی (جلد دوم ص۲۵ ۱۹۰۶ء) مین بہت حد تک صحیح پڑھ کر صحیح ترجمہ کیا ہے، تاہم یہ دیکھکر تعجب ہوتا ہو کہ فرانسیسی عالم بیرن کرادی وو CARA DE VAUX نے اپنی کتاب مفکرین اسلام کی چوتھی جلد مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء صفحات ۲۶۳-۲۷۰ مین عمر خیام کا جو مختصر حال لکھا ہو، اسمین قفطی کی اس عبارت کا نہایت غلط ترجمہ کیا ہو، رسالہ اردو اورنگ آباد دکن (اپریل ۱۹۲۸ء ص۲۲۸) مین کرادی وو کے اس مضمون کا ترجمہ شایع ہوا ہے، جسمین خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے "لیکن اس کے اشعار کے باطنی معنی وسیع شریعت کے لیے بمنزلۂ حیات اور نکلی فرائض کے لیے اصول کلی کا مجموعہ ہین"، یہ ترجمہ نہ صرف غلط، بلکہ قفطی کی تمامتر تحریف بلکہ مستشرق موصوف کا بالکل گھڑا ہوا ہے، پروفیسر براؤن نے اِغلال کا ترجمہ "کینہ" MALICE کیا ہے، اور شاید اسکو غِل (کینہ) کی جمع أغلال یا مصدر اِغلال سمجھا ہے، حالانکہ یہ دونون غلط ہین، نہ غِل کی جمع أغلال آتی ہے، اور نہ اسکا مصدر اِغلال ہے، أغلال، غُل کی جمع ہے، جس کے معنی طوق و زنجیر کے ہین، اور اِغلال، غلول سے ہو جس کے معنی خیانت کاری کے ہین، اس لیے پروفیسر براؤن (ماسوف علیہ) کا ترجمہ "اگرچہ اسکے شعر کے اندرونی معنی شریعت کے لیے ڈسنے والے سانپ، اور کینہ سے بھرے ہوئے مجموعے ہین" کا آخری ٹکڑا صحیح نہین،

اسکے بعد عبارت مذکور کے سب سے آخری فقرہ کا ترجمہ بعض مستشرق مترجمین نے نظر انداز کر دیا ہے، جیسا کہ براون صاحب نے کیا ہو، یا عدم فہم کی علامت استفہام بنا دی ہے، جیسا کہ ژدکوودسکی نے کیا ہے، حالانکہ بات اتنی ہے کہ یہان عماد کاتب نے اپنی لفاظی اور سجع بندی کی حسب عادت لفظی نمایش کی ہے، عربی مین طائر کے لفظی معنی پرندہ کے ہین، اور اس سے مجازاً شہرت کے معنی مراد ہوتے ہین، اب جب اس نے خیام کے شعر کو طائر (پرندہ) کہا تو ایہام کے طور پر خوافی (تہیر کے نیچے کے چھوٹے پر) اور عرق (پرندون کا جھنڈ) کے الفاظ استعمال کیے ہین، مطلب یہ ہوا کہ اس کے شعرون کے پوشیدہ معنی (خفیات) ان کے پرون (لفظون) پر ظاہر ہین، اور اس کے معنی مقصود کے جھنڈ (مجموعی معانی) ان کے چھپانے والے (یعنی شاعر خیام) کے گدلاپن (فسادِ عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہین"

عبارت بالا کی پیچیدگی، اور لفظی ضلع جگت کا یہ گورکھ دھندا میرے اس خیال کی مزید تصدیق ہے کہ یہ عبارت قفطی کی نہین، بلکہ عماد کاتب جیسے لفاظ انشا پردازکی صنعت گری ہے، اس عبارت کی جو تشریح مین نے کی ہے، مجھے صحیح قلمی نسخون سے محرومی کے سبب سے اس کی صحت پر اصرار نہین، ممکن ہے کہ دوسرے اصحاب غور و فکر اس سے بہتر مطلب پیدا کر سکین،

اس نہایت ہی غضب ناک تنقید سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی رباعیات کا بیشتر حصہ فلسفیانہ و حکیمانہ خیالات پر مشتمل تھا، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ نے بھی ان رباعیات کے باعث خیام کے جو اوصاف گنائے ہین اور جن فرقون مین اسکو شامل کیا ہے وہ حسب ذیل ہین،

"فلسفی و دہری و طبائعی"،

اس سے بھی رباعیات کے رنگ مذاق کی شناخت ہوتی ہے،

رباعیات کے بعض قدیم نسخے،

افسوس ہے کہ خیام کے فارسی رباعیات کا کوئی قدیم مستند نسخہ اب تک نہین ملسکا ہے، جس سے اس کے رباعیات کی صحیح تعداد معلوم ہوسکے، ڈھائی سو سے لیکر ایک ہزار تک رباعیان اس کی طرف منسوب ہین، سب سے قدیم نسخہ جو اس وقت تک ملسکا ہے، وہ آٹھوین صدی ہجری کے بعد کا ہے، اب تک سب سے پرانا نسخہ وہ تھا جو ۸۶۵ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا اور جو اب بوڈلین لائبریری کی ملک ہے، اور اسی کو ایڈورڈ ہیرن ایلن نے ۱۸۹۸ء مین عکس لیکر چھاپا تھا، اس نسخہ مین کل (۱۵۸) رباعیان ہین لیکن اب خوش قسمتی سے اس سے پہلے[1] اور اس کے بعد کے متعدد نسخے ملے ہین، جن مین تین ہندوستان کے ہین، اول تو وہ قدیم ترین نسخہ ہے، جو حال مین لکھنؤ مین دستیاب ہوا ہے، یہ ۶۲۶ھ مین کرمان مین لکھا گیا ہے، اور دوسرا نسخہ لاہور مین سید محمد سلیم صاحب کے پاس ہے، یہ ۶۸۰ھ مین بغداد مین لکھا گیا ہے،[2]

---

[1] پروفیسر سید محفوظ الحق صاحب ایم اے (پریسیڈنسی کالج، کلکتہ) نے مجھے مطلع کیا ہے کہ رباعیات خیام کے جو چند نسخے اس بوڈلین نسخہ سے بھی قدیم ملے ہین، وہ یہ ہین، سب سے اول وہ نسخہ ہے جو لکھنؤ مین بابو گوری پرشاد سکسینہ کے پاس ہے اسکی کتابت ۶۲۶ھ مین بمقام کرمان ہوئی ہے اور کاتب کا نام قوام بن محمد الملازندرانی ہے، اسمین کل ۲۰۶ رباعیان ہین جنمین ۹، حاشیہ پر ہین، دوسرا پیرس کا ایک نسخہ ہے جسکی کتابت کا سال ۷۵۲ھ ہے، اور تیسرا قسطنطنیہ مین ہے جسکا سال کتابت ۷۶۱ھ ہے، اور چوتھا ایک اور وہان ہے جو ۷۶۴ھ مین لکھا گیا ہے، واللہ اعلم

[2] اس نسخہ کا پورا حال پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے اورینٹل کالج میگزین کے مئی ۱۹۲۶ء کے نمبر مین لکھا ہے،

اس مین ۱۴۲ رباعیان ہین جنمین سے ۱۳۴ رباعیان اسمین اور بوڈلین مین یکسان ہین، ۹ رباعیان بدلی ہوئی ہین، ان مین سے (۷) دوسرے مطبوعہ نسخون مین موجود ہین صرف دو نئی ہین، جو بے معنی ہین،

اب ایک اور تیسرا نسخہ ملا ہے جو ان نسخون کے تینتالیس[3] اور چھیالیس[4] برس بعد ۹۱۱ھ مین لکھا گیا ہے، اس نسخہ کا لکھنے والا نوین صدی ہجری کے اواخر اور دسوین صدی ہجری کے آغاز کا مشہور کاتب سلطان علی مشہدی ہے، یہ نسخہ سید نجیب اشرف صاحب ندوی کا حاصل کردہ ہے، اور اب دیسنہ لائبریری مین ہے، اس مین (۲۰۶) رباعیان ہین، اسمین اکثر وہ رباعیان موجود ہین جو بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین ہین، اس نسخہ کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمین ۵ تصویرین بھی ہین جنمین رباعیون کے معنون کو مجسم کرنے کی کوشش کیگئی ہے، اس سے واضح ہوگا کہ ایران کے خوش مذاق رباعیات خیام کو مصور کرنے کی فوقیت حاصل کر چکے ہین،

اس نسخہ کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے،

"تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب سنۃ احدی عشر وتسعمائۃ الہجرۃ النبویہ، کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب"

سلطان علی، لفظ سلطان کی رعایت سے "العبد" غالباً لازمی طور سے لکھا کرتا تھا، تذکرہ خوشنویسان[1] مؤلفہ غلام محمد ہفت قلمی دہلوی مین اسکی ایک رباعی ہے جسمین ۶۲ برس کی عمر مین بھی اپنے زور قلم کا دعویٰ کیا ہے، اس کا چوتھا مصرع ہے ع ہنوز رقم کہ العبد سلطان علی، جلیب السبع

[1] ص ۴۹ - کلکتہ،

اور مرآۃ العالم مین اس کا مختصر حال لکھا ہے، مرآۃ العالم مین اسکی وفات کا سال سنہ ۹۰۲ھ لکھا ہے مگر حبیب السیر مین ہے" وآن جناب در سنہ تسع عشر و تسعمأتہ[۱] (۹۱۹ھ) در مشہد مقدسہ در گذشت و در ان بقعۂ متبرکہ مدفون گشت" رباعیات کے اس نسخہ کی تاریخ کتابت (سنہ ۹۱۱ھ) سے ثابت ہوتا ہے کہ مرآۃ العالم کا بیان قطعاً غلط ہے،

سلطان علی، سلطان حسین مرزا کے مشہور وزیر امیر نظام الدین علی شیر کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، اور اس کے اشارہ سے کتابون کی نقل و نسخ پر مامور تھا،

رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے (رباعیات کے جس قدر نسخے اب تک دریافت ہوئے ہین، انکی تعداد کافی ہے) مگر ان منتخبات کو چھوڑ کر جنمین کسی صاحب ذوق نے خیام کے رباعیات کا انتخاب درج کیا ہے، حسب ذیل قابل ذکر ہین، جنکی تاریخ کتابت ان پر ثبت ملی ہے،

۱ - مملوکۂ بابو گوری پرشاد سکسینہ لکھنو	سنہ ۸۲۶ھ	۲۰۶ رباعیات
۲ - نسخۂ پیرس	سنہ ۸۵۲ھ	×
۳ - نسخۂ قسطنطنیہ	سنہ ۸۶۱ھ	×
۴ - ایضاً	سنہ ۸۶۴ھ	×
۵ - بوڈلین لائبریری نمبر ۵۲۵	سنہ ۸۶۵ھ	۱۵۸[۲] "
۶ - مملوکہ سید سلیم صاحب، لاہور،	سنہ ۸۶۸ھ	۱۴۳ "

[۱] حبیب السیر جلد سوم، ذکر مشاہیر عہد سلطان حسین میرزا، نسخۂ قلمی دار المصنفین،
[۲] فریڈرک روزن کے مطبوعہ کاویانی برلن کے مقدمہ مین ص ۹ (۱۰۵) کی تعداد غلط ہے، شاید کہ ہندسے الٹ گئے ہون،

۷ - نسخۂ کتبخانۂ ملی پیرس نمبر ۱۴۱۷،	۸۷۹ھ سنہ	×
۸ - مملوکۂ سید نجیب اشرف ندوی، موجودۂ الاصلاح لائبریری، دیسنہ (پٹنہ)	۹۱۱ھ سنہ	۲۰۶ رباعیات
۹ - قومی کتب خانۂ پیرس نمبر ۳۴۹،	۹۲۰ھ سنہ	۲۱۳ "
۱۰ - نسخۂ اساسی مطبع کاویانی برلن،	تخمیناً ۹۰۰ھ سنہ (؟) منقولہ از نسخہ سنہ ۷۲۱ھ (؟)	۳۲۹ "
۱۱ - " نمبر ۸۲۳ ایف ایف ۹۲ - ۱۱۳	۹۲۴ھ سنہ	۳۴۹ "
۱۲ - پٹنہ اورنیٹل لائبریری	۹۶۱-۶۲ھ سنہ	۶۱۳ "
۱۳ - کیمبرج یونیورسٹی لائبریری	قبل ۱۱۹۵ھ سنہ	۸۰۱ "

خیام کے رباعیات مین دوسرے شعرا کی رباعیان

ان نسخون اور ان کی ان تاریخون سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ بڑھتا جاتا ہے عموماً رباعیون کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، اور بہت سی رباعیان خیام اور دوسرے شعراء کے کلامون مین مشترک ملتی ہین، اس لئے خیام کی رباعیون کی اصلی تعداد کو دریافت کرنا سخت مشکل ہے، چنانچہ خیام کی رباعیات مین محققین نے سو سے زیادہ ایسی رباعیان نکالی ہین جو دوسرے شعرا کی رباعیون سے مخلوط ہین، اور جن کے اصلی مالک کا پتہ لگانا مشکل ہے) یہ رباعیان فارابی، ابو الحسن خرقانی، غزالی، ابو سعید ابو الخیر، ابن سینا، عبد اللہ انصاری، عطار، افضل کاشی، سنائی، جلال الدین رومی، فخر الدین رازی، سیف الدین باخرزی، نجم الدین رازی، نصیر الدین طوسی، سراج الدین قمری، مجد الدین ہمگر، انوری، مغربی تبریزی، اور کمال اسمٰعیل کی رباعیون مین بھی ملتی ہین،

انھین سے خیام کی اصلی رباعیون کے دریافت کرنے کے لیے مستشرقین نے مختلف راستے اختیار کیے ہین، روسی مستشرق ژوکوووسکی نے ۱۸۹۵ء مین یہ طریقہ پیش کیا کہ رباعیات خیام مین سے ان رباعیون کو الگ کر دیا جاے جو دوسرے شعرا کے ہان پائی جاتی ہین، چنانچہ انھون نے نیکولا کے مطبوعۂ پیرس نسخہ (۱۸۶۷ء) کو جسمین ۴۶۴ رباعیان ہین، اس غرض کے لیے سامنے رکھا، اور اسکی رباعیون کی اس طرح چھان بین کی، تو ان مین سے ۸۲ رباعیان دوسرے شعرا کی طرف منسوب ملین، جنکو اس نے اپنے مضمون کے آخر مین شائع کر دیا ہے، اور وہ اس وقت ہمارے سامنے ہین، انگریز مستشرق ڈاکٹر راس اور فرنچ عالم کرسیتن زن نے (۱۹) رباعیان اور اس قسم کی پیدا کین، اور ان کی تعداد (۱۰۱) تک پہنچائی، پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ذکر خیام مین) ایک درجن رباعیون کا اور اضافہ کیا، مگر یہ رباعیان یا تو شائع نہین ہوئین یا مین نے نہین دیکھین، خود میری سرسری تلاش نے بھی اس قسم کی ۲۸ نئی رباعیان پائی ہین، مثلاً

مطبوعۂ کاویانی، بمبئی، اور دسینہ مین خیام کی یہ رباعی ہے،

می پرسیدی کہ چیست این نقش مجاز   گر برگویم حقیقتش ہست دراز

نقشے است پدید آمدہ از دریای   وآنگاہ شدہ بقعر آن دریا باز

مگر ہمارے قلمی مجموعۂ منتخبات مین یہ شیخ عطار کی رباعی ہے،

ڈاکٹر راس، کرسیتن زن اور پروفیسر براؤن کی نشان دی ہوئی رباعیان چونکہ میرے سامنے موجود نہین کہ یا تو وہ شایع نہین ہوئین، یا میرے مطالعہ مین نہین آئین، اسلئے ممکن ہو کہ کہین کہین ان سے تواردہوا ہو،

کاویانی اور بوڈلین وغیرہ کے نسخون مین یہ خیام کی رباعی ہے،

ہشدار کہ روزگار شور انگیز است
امین منشین کہ تیغ دوران تیز است
2
درکام تو گر زمانہ لوزینہ نہد
زنہار فرو مبر کہ زہر آمیز است

مگر دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات اشعار مین یہ بابا افضل الدین کاشی کی رباعیات مین داخل ہے، اسی طرح یہ رباعی دیسنہ کے قلمی نسخہ اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین خیام کے نام سے ہے،

3
بر چشم تو عالم ارچہ می آرایند
مگرو تو بدان کہ عاقلان نگرایند
برباے نصیب خویش کت بربایند
بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

یہ متن دیسنہ کے نسخہ کے مطابق ہے، ورنہ بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین وہ اس طرح ہے، جس کی تحریف ظاہر ہے،

بر چشم تو ارچہ عاشقان بیکرایند
نگرای بدان کہ عاقلان نگرایند
برباے نصیب خویش کت بربایند
بسیار چو تو شدند و بسیار آیند

مجموعۂ منتخبات اشعار (دار المصنفین) مین یہ رباعی حکیم سنائی کی رباعیات مین کسی قدر تغیر کے ساتھ شامل ہے،

گر جملہ جہان بر تو می آرایند
مگرای بدو کہ زیرکان نگرایند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند
بربای نصیب خویش کت بربایند

اسی طرح خیام کی یہ رباعی جو بوڈلین نسخہ کی آخری رباعی ہے، اور دوسرے نسخون

میں بھی موجود ہے،

ای دل مطلب وصال معلولی چند — مشغول مشو بعشق مشغولی چند
۴
پیرامن آستین درویشان گرد — باشد کہ شوی قبول مقبولی چند

ہمارے مجموعۂ منتخبات میں سیف الدین باخرزی کے نام سے لکھی ہے،

ای دل مطلب دو از معلولی چند — مشغول مشو بہرزہ مشغولی چند
پیرامن آستان درویشان گرد — تا بود (؟) کہ شوی قبول مقبولی چند

خیام کے مطبوعۂ کاویانی و بمبئی نسخون میں ایک رباعی ہے،

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد — ۵ — آن را بدو حرف مختصر خواہم کرد
با عشق تو در خاک نہان خواہم شد — با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

تذکرۂ شمع انجمن (ص ۱۶۲) میں یہ رباعی حافظ کے معاصر شاہ شجاع کے بھائی ابو یزید مظفر کی ملکیت بتائی گئی ہے،

بوڈلین نسخہ میں خیام کی ایک رباعی ستر نمبر پر یہ لکھی ہے،

شاہا! فلکت بخسروی تعیین کرد — ۶ — وز بہر تو اسپ پادشاہی زین کرد
تا در حرکت سمند زرین سم تو — بر گل ننہد پای زمین سیمین کرد

مگر یہ شاہانہ خطاب و مداحی کا طرز حکیم خیام کے مزاج و طبیعت سے بالکل جوڑ نہیں کھاتا، دولت شاہ نے اپنے تذکرہ میں اس رباعی کو عمعق بخاری کے حال میں مہستی نام ایک شاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے، جس نے سلطان سنجر سلجوقی کے سامنے یہ رباعی اس وقت

پڑھی تھی جب برف سے ساری زمین سپید ہوگئی تھی یہ رباعی دولت شاہ مین اس طرح ہے،[1]

شاہا فلکت اسپ سعادت زین کرد | وز جملۂ خسروان ترا تعیین کرد
تا در حرکت سمند زرین نعلت | بر گل ننہد پای زمین سیمین کرد

بوڈلین، اور مطبوعات بمبئی مین خیام کی ایک رباعی ہے،

ای دل زغبار جسم اگر پاک شوی | ۷ | تو روح مجرّدی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت بادا | کآئی و مقیم خطّۂ خاک شوی

لیکن علاء الدین عطا ملک جوینی مصنف جہان کشا نے ایک بزرگ کا ذکر کیا ہے، جنکا نام شیخ احمد بدیلی سبزواری تھا، اور ۵۸۲ھ مین موجود تھے۔ ان کے نام سے اس رباعی کو لکھا ہے،

"واین رباعی او راست[2]"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی | تو روح مقدسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت ناید | کآئی و مقیم خطّۂ خاک شوی"

اور مجمع الفصحا مین اسکو بدیعی سجاوندی معاصر سلطان سنجر سلجوقی کیطرف منسوب کیا ہے (ج اول ص ۱۶۹) اور تاریخ گزیدہ مین اسکو امام فخر الدین رازی کے نام سے نقل کیا ہے[3]، دسینہ کا دیانی اور مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی لکھی ہے

گر من گنہ روی زمین کردستم | ۸ | عفو تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم | عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

[1] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۶۵، گب [2] تاریخ جہان کشا جوینی جلد دوم ص ۲۵، گب [3] ص ۸۰۹،

اس رباعی کو ژوکوفسکی نے بھی آوارہ گرد رباعیون مین پایا ہے، لیکن جامی نے نفحات مین شیخ سیف الدین باخرزی المتوفی ۶۵۸ھ کے حالات مین لکھا ہے،

"روزے بجنازہ درویشی حاضر شد، گفتند شیخا تلقین فرمائید پیش روی میت آمد و این رباعی فرمود"

گر من گنہ جملہ جہان کردستم — لطف تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بوقت عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

شیخ باخرزی خود بھی رباعیات کہتے تھے اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ شیخ نے خود تصنیف کرکے پڑھی، اگرچہ جامی کے الفاظ سے تصنیف یا عدم تصنیف کی سند نہین ملتی مگر ہمارے مجموعۂ منتخبات مین یہ سیف باخرزی ہی کے نام سے ہے،

کاویانی اور مطبوعات لکھنؤ مین خیام کی یہ رباعی ہے،

ما خرقۂ زہد در سر خم کردیم — وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درین میکدہا دریابیم — عمری کہ در آن مدرسہ ہا گم کردیم

نکولس اور وینفیلڈ مین یہ رباعی اس طرح ہے،

ما جامۂ نمازی بلب خم کردیم — خود را ہمی لعل چو مردم کردیم
در کوی خرابات مگر بتوان یافت — آن عمر کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مگر مجمع الفصحا اور روضات الجنات مین جیسا کہ الغزالی مین ہے، یہ رباعی امام غزالی کی طرف منسوب ہے،

با جامہ نمازے بسر خم کردیم — وز آب (خاک؟) خرابات تیمم کردیم

شاید که درین میکده ها دریابیم   آن یار که در صومعه ها گم کردیم

مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی خیام کے مجموعہ مین ہے،

می خواره اگر غنی بود عور شود   ۱۰   وز عربده اش جهان پراز شور شود
در حقهٔ لعل از آن زمرد ریزم   تا دیدهٔ افعی غمم کور شود

آذر نے آتشکدہ مین یہ رباعی شاہ شجاع بادشاہِ فارس المتوفی سنہ ۷۸۶ھ کے رباعیات مین نقل کی ہے، (ص ۲۰، بمبئی)

اسی طرح یہ رباعی

هر گه که درین سبزه طربناک شویم   ۱۱   مانندهٔ سبز خنگ افلاک شویم
با سبز خطان سبزه خوریم در سبزه   زان پیش که زیر سبزه در خاک شویم

بھی آتشکدہ مین شاہ شجاع کی ملکیت بتائی گئی ہے، (ص ۲۰)

باقی یہ مشکوک رباعیان جو میری تحقیق مین آئی ہین، آیندہ اسباب تخلیط کی مثالون مین نقل کیجاتی ہین،

تخلیط کے اسباب | رباعیاتِ خیام مین تخلیط کے سات سبب میرے خیال مین نہایت قوی ہین، اوران مشکوک رباعیات پر نظر ڈالنے سے یہ اسباب پوری طرح سمجھ مین آسکتے ہین،

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ خیام کی رباعیات صوفیون کی مجلس حال و قال مین چھٹی صدی کے اواخر مین پہنچ چکی تھین، اوراس طرح حکیم خیام، صوفی خیام کی صورت مین تبدیل ہوگیا تھا، چنانچہ آپ کو حیرت ہوگی کہ اس صوفی خیام کے حالات حکیم خیام سے بالکل ہی الگ ہین،

دوسری طرف رند بادہ پرست جو مذہب اباحت کے پیرو تھے، وہ بھی خیام کے معتقد تھے اس طرح خیام دوطرفہ کشاکش مین مبتلا ہوگیا، اور خیام کی رباعیان اس دوطرفہ کش مکش کا مجموعہ ہوگئین، صوفیون نے اس کی رباعیات مین صوفیانہ رباعیون کی آمیزش کی، اور رندون نے اباحی خیالات اور مستی و رندی کی رباعیان بڑھائین، چنانچہ ان مشکوک رباعیات مین انھین دوقسمون کی رباعیان کثرت سے ملین گی، ایک اسکو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی ثابت کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا رند لاابالی، مگر درحقیقت حکیم خیام نہ یہ تھا نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متفلسف تھا، اور اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوف تھا، مذہبی صوفیانہ نہین، خیام کی طرف یہ مذہبی صوفیانہ رباعی منسوب ہے،

من بندۂ عاصیم رضائے تو کجاست ۱۲ تاریک دلم نور وصفائے تو کجاست

ما را تو بہشت اگر بطاعت بخشی این مزد بود لطف وعطائے تو کجاست

آتشکدہ (ص ۱۴۸) مین بعینہٖ یہی رباعی شیخ ابوالحسن خرقانی کے مرید ابو اسمٰعیل عبداللہ ابن ابومنصور محمد انصاری کی ملکیت بتائی گئی ہے،

اسی طرح یہ مذہبی رنگ کی صوفیانہ رباعی،

گر از پے شہوت و ہوا خواہی رفت ۱۳ از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت

بنگر چہ کسی و از کجا آمدۂ می دان کہ چہ میکنی کجا خواہی رفت

شیخ الاسلام انصاری کی مناجات اور منازل السائرین مین ہے،

دردا کہ دلم بہ ہیچ درمان نرسید جانم بلب آمد و بجانان نرسید

در پیچیری عمر بپایان آمد　　　افسانۂ عشق او بہ پایان نرسید

سراسر صوفیانہ خیال ہے، حالانکہ خیام عشق و محبت کی راہ سے خدا کو نہین ڈھونڈھتا تھا، بلکہ اشراق و حکمت کے راستے سے،

دردِ دل خستہ دردمندان دانند　　　نہ خوش منشان خیرہ خندان دانند

از سرِ قلندری تو گر محرومی　　　سریست درین شیوہ کہ رندان دانند

قلندری کے لفظ سے خیام واقف نہ تھا، اُسکی رباعیون مین یہ لفظ کہین نہین آیا، دوسری طرف اسکی رباعیون مین ہے:-

ایامِ جوانی است شراب اولی تر　۱۴　با خوش پسران، بادۂ ناب اولی تر

این عالمِ فانی چو خراب است آب　　　از بادہ درو مست و خراب اولی تر

یہ اباحت کا ترد وعظ بھی، اس خشک حکیم کے تخیل سے بعید ہے، چنانچہ حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین یہ رُباعی حافظ کے کلام مین باین تغیر شامل ہے،

ایام شباب ست شراب اولی تر　　　ہر غمزدۂ مست و خراب اولی تر

عالم ہمہ سربسر خرابست و خراب　　　در جائے خراب ہم خراب اولی تر

اسی طرح یہ گرما گرم رباعی جو خیام کے نسخون مین ہے،

گویند بہشت و حور عین خواہد بود　۱۵　آنجا می و شیر و انگبین خواہد بود

گر ما می و معشوق پرستیم رواست　　　چون عاقبتِ کار ہمین خواہد بود

یہ بھی حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین اس طرح موجود ہے،

گویند کہ فردوس برین خواہد بود — فروا می ناب و حور عین خواہد بود

گر ما می و معشوق گزیدیم چہ باک — چون عاقبت کار چنین خواہد بود

علیٰ ہذا یہ رباعی جو خیام کی طرف منسوب ہے، حافظ کے مطبوعہ دیوان (کانپور) مین شامل ہے، مجموعۂ خیام مین ہے (بمبئی و نولکشور)

می نوش کہ عمر جاودانی این است — خود خاصیت از دور جوانی این است

ہنگام گل و مل ست و یاران سرمست — خوش باش دمے کہ زندگانی این است

حافظ کے ہان یہ رباعی اس طرح ہے،

می نوش کہ عمر جاودانی این است — خاصیت روزگار فانی این است

ہنگام گل و لالہ و یاران سرمست — خوش باش دمی کہ زندگانی این است

۲- تخلیط کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض لوگون نے خیام کی حکیمانہ رباعیون کا جواب لکھا، کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا، اور آخر وہ سوال و جواب دونون خیام کے نام مین درج ہو گئے، مسئلۂ جبر کے ثبوت مین خیام کی طرف یہ رباعی منسوب ہے،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود — می خوردن او نزد خدا سہل بود

می خوردن من حق از ازل میدانست — گر من نخورم علم خدا جہل بود

بمبئی و نولکشور وغیرہ کے بڑے مجموعۂ خیام مین یہ رباعی بھی خیام کی طرف منسوب ہے،

آنکس کہ گنہ بنزد او سہل بود — این نکتہ بگوید ار کہ او اہل بود

علم ازلی علت عصیان کردن — نزدیک حکیم غایت جہل بود

حالانکہ ظاہر ہے کہ پہلی رباعی کا قائل، دوسری رباعی کا مصنف نہیں ہوسکتا، زدکودوسکی نے بھی اس کو منسوبات و مشکوکات خیام مین شمار کیا ہے، (نمبر ۲۶)

دارالمصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین یہ دوسری جوابی رباعی حسب ذیل الفاظ مین نصیر الدین طوسی کے نام سے لکھی ہے،

جواب رُباعی خیام

این نکتہ نگوید آنکہ او اہل بود　　　زیراکہ جواب شبہات سہل بود
علم ازلی علت عصیان کردن　　　نزد عقلا زغایت جہل بود

اسی طرح رباعیات خیام کے بڑے مجموعون مین جو بمبئی و لکھنؤ و پیرس مین چھپے ہین، یہ دو رُباعیان خیام کے نام سے درج ہین، اور زدکودوسکی نے بھی اُن کو خیام کے منسوبات و مشکوکات مین داخل کیا ہے، زدکوودسکی - (۷۲-۷۳)

مائیم بلطف حق تولا کردہ　　　وز نیک و بد خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد　　　ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

اے در ہمہ عمر خود بدیہا کردن　　　وانگاہ برحمتش تولا کردہ
بر عفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود　　　ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

بالکل عیان ہے کہ دوسری رُباعی پہلی رُباعی کے جواب مین ہے، اور دونون کا مصنف ایک شخص نہیں ہوسکتا، دارالمصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین ان مین سے پہلی رُباعی ابو علی سینا کے نام سے لکھی ہے، اور دوسری جوابی رباعی نصیر الدین طوسی کی بتائی ہے،

پہلی رباعی سلطان ابو سعید ابو الخیر کے مجموعہ مین بھی ملتی ہے،

۳۔ تخلیط کی تیسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کے مضامین پر دوسرے شعرا نے ہم معنی اشعار لکھے ہین، جامعین نے تشابہ کے دھوکے مین سب کو خیام کے سر تھوپ دیا چنانچہ خیام کی حسب ذیل رباعیان ہمارے مجموعۂ منتخبات مین ابو علی کے نام سے ہین،

با این دو سه نادان که چنین می دانند ۱۶ از جهل که دانای جهان ایشانند
خر باش که از خری ایشان مثل هر کو نه خراست کافرش می خوانند

مائیم بلطف حق تولا کرده، ۱۷ وز نیک و بد خویش تبرا کرده
آنجا که عنایت تو باشد باشد ناکرده چو کرده و کرده چون ناکرده

از مرکز خاک تیره تا اوج زحل کردم همه مشکلات کلی را حل
بیرون جستم ز چنبر مکر و حیل ۱۸ هر بند گسسته شد مگر بند اجل

اسی طرح حسب ذیل فلسفیانہ رباعیان جو خیام کی طرف بھی منسوب ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے نام سے ہین،

فردا که حساب شش جهت خواهد بود ۱۹ قدر تو بقدر معرفت خواهد بود
در حسن صفت کوش که در روز جزا حشر تو بصورت صفت خواهد بود

ای بیخبر این شکل مجسم هیچ است ۲۰ وین دائرهٔ سطح مخیم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون و فساد وابستهٔ یک دمی و آن دم هیچ است

خیام کے مطبوعہ بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

زفتیم و زمانه آشفتہ بماند ۲۱ باآنکہ زصد گہر یکے سفتہ بماند
افسوس کہ صد ہزار معنی دقیق از بیخردی خلق ناگفتہ بماند

ہمارے مجموعۂ منتخبات میں اسی کی ہم معنی وہم قافیہ وہم ردیف رباعی فارابی کے ضمن میں لکھی ہے،

اسرار وجود خام وناپختہ[1] (؟) بماند ۲۲ وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہرکس زسر قیاس حرفے گفتند وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور نادر نسخہ شاہ منیر عالم صاحب (غازیپور) کے کتبخانہ میں ہے، اس نسخہ کو سنہ کے کچھ بعد اکبر و فیضی کے زمانہ میں ایک ایرانی ادیب نے بہت سے قلمی نسخون کی ترتیب و تطبیق سے دس برس میں مرتب کیا ہے، اور حافظ کے کلام میں سات آٹھ سو اشعار جو غیرون کے شامل ہو گئے تھے، ان کو خارج کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ یہ رباعی اسمین حافظ کے ملوکات میں شامل ہے،

خیام کے نام کی یہ رباعی[2]،

گردون کمرے زعمر فرسودۂ ماست ۲۳ جیحون اثرے زاشک پالودۂ ماست
دوزخ شررے زرنج بیہودۂ ماست فردوس دمی زوقت آسودۂ ماست

سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعۂ رباعیات میں[3] بھی داخل ہے،

---

[1] قافیہ اس نسخہ میں اسی طرح ہے، [2] دلیسنہ، بوڈلین وکاویانی، [3] مطبوعۂ کریمی لاہور (۹۶) ورفاہ عام پریس لاہور، (۹۸)

خیام کے مجموعۂ ولینسہ اور مطبوعۂ بمبئی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

ترکیبِ طبائع چو بکام تو دمی است   ۲۴   تو داد کن از ہر چہ کہ ہر دم ستمی است[1]

با اہلِ خرد نشین کہ اصلِ من و تو   گردی و شراری و نسیمی و نمی است

لیکن تھوڑے سے تغیر کیساتھ یہی رباعی سلطان ابوسعید ابوالخیر کے یہان بھی ہے، اور جسکا متن شاید منسوب بہ خیام متن سے زیادہ بامعنی ہے،

چون حاصلِ عمر تو فریبی و دمی است   زو داد مکن گرت بہر دم ستمی است[2]

مغرور مشو بخود کہ اصلِ من و تو   گردی و شراری و نسیمی و نمی است

۴۔ تخلیط کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی، ناواقف سننے والون اور دیکھنے والون نے یہ سمجھا کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے، اس تخلیط کی ایک مثال میرے نزدیک یہ ہے کہ خیام کی ایک رباعی ہے،

اجزائے پیالہ کہ درہم پیوست   ۲۵   بشکستن آن روانمی دارد مست

چندین سر و پای نازنین و سر و دست   از بہر چہ ساخت و ز برای چہ شکست

اس رباعی کو ژوکوفسکی نے خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب پایا ہے، اور ہم کو بھی خواجہ کی طرف یہ منسوب ملی ہے، آتشکدۂ آذر مین بابا افضل کاشانی کے حال مین لکھا ہے

---

[1] یہ متن مطبوعۂ بمبئی کے مطابق ہے، ولینسہ مین دوسرا مصرع یون ہے، "خوش باش اگرچہ بر تو ہر دم ستمی است" اور تیسرا "اصلِ من و تو" کی جگہ "اصلِ تنِ تو" ہے،

[2] کریمی لاہور (۸۳) رفاہِ عام لاہور (۸۴)

"گویند خواجہ نصیر در زمانِ استیلاے ہلاکو خان قتل و غارت بلادِ ایران، نظر باخلاصی کہ بآنجناب داشتہ کاشان و نواحی را رعایتا کہ از شرِ فتنۂ مغولان حمایت کردہ، چند رباعی در تحقیق مسئلہ گفتہ و بجواب بہرہ مند شد، سہ اجزاے پیالہ کہ در ہم پیوست" الخ

خواجہ کی اخلاق ناصری کے اس نسخہ کے دیباچہ مین جو ۱۲۵۱ھ مین کلکتہ مین بابو شنیب چندر ملک کے مطبع سنگی مین بہت سے علمار کے اہتمام و تصحیح سے چھپا ہے مصنف (خواجہ نصیرالدین طوسی) کے حال مین ایک دیباچہ ہے، اسمین یہی واقعہ اور رباعی لکھکر کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بابا افضل نے اس رباعی کے جواب مین یہ رباعی لکھی،

تا گوہر جان در صدفِ تن پیوست | از آبحیات صورتِ آدم بست
گوہر چو تمام شد صدف تا شکست | بر طرفِ کُلہ گوشۂ سلطان نہ نشست

لیکن یہ تمام داستان اس وقت تار عنکبوت ہوکر رہجاتی ہے جب یہ مستند طور سے معلوم ہوتا ہے کہ جب خواجہ طوسی شاید بیس برس کے ہون، تو یہ رُباعی انھین مغلون (تاتاریون) کے حملۂ مرو مین سید عزالدین نسابہ نے (۶۱۸ھ مین) خیام کے نام سے پڑھی، اور خیام کیطرف اسکی نسبت ایک ایسی مستند تاریخی کتاب مین مذکور ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور فاضل (امیر عطا ملک جوینی نے اس وقت لکھی جب خواجہ نصیر طوسی ہنوز زندہ تھے، یعنی ۶۵۸ھ مین، (خواجہ نے ستتر برس کی عمر مین ۶۷۲ھ مین وفات پائی ہے)

اس حوالہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ خواجہ کے زمانہ مین خیام ہی کی رباعی تھی بعد کو پھر

لہ تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۱۲۸، گب۔

یہ خواجہ کی ملکیت کیونکر ہو گئی، واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی تاتاریون کے قتل عام پر بالکل چسپان ہو رہی تھی، اس لیے اس وقت وہ ہر صاحب ذوق کی زبان پر تھی، خواجہ نے اسی لیے بابا افضل کے پاس (اگر بابا کے وہ معاصر ہو سکین) اس رباعی کو لکھکر بھیجا ہوگا، بعضون کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ خود خواجہ کی تصنیف ہے،

۵۔ تخلیط کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ خیام کی چند تیز خمریہ رباعیون کے سبب سے اکثر تیز و چست خمریہ رباعیان خیام کی طرف منسوب کر دی گئین، مثلاً سراج الدین قمری جو خوارزمشاہ کے دربار مین تھا، اور فخر رازی کا شاگرد تھا، علانیہ مست و بادہ خوار تھا، تاریخ گزیدہ مین ہے،

"در فسقیات غلوی تمام کردہ بود" (صفحہ ۸۲۰)

آتشکدہ (صفحہ ۱۶۵ مبیئی) مین ہے،

"در شرب خمر ولوع داشتہ و قطعات و رباعیات درین مطلب دارد"

چنانچہ آذر کے بیان کے مطابق ذیل کی رباعی جو خیام کے نامۂ اعمال مین درج ہے، سراج الدین قمری کی ہے[1]،

امروز کہ رونق جوانی منست — می خواہم ازانکہ شادمانی منست — ۲۶
عیبش مکنید گرچہ تلخست خوش ست — تلخ است ازانکہ زندگانی منست

اسی طرح حسب ذیل رباعی،

من می خورم وہر کہ چو من اہل بود — می خوردن من بنزد او سہل بود — ۲۷

[1] آتشکدہ، صفحہ ۱۶۵ مبیئی،

می خوردن من حق بازل میدانست   گر مے نخورم علم خدا جہل بود،

حمداللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین جو ۷۳۰ھ مین لکھی گئی ہے، اسی سراج قمری کے نام سے تھوڑے تغیر کے ساتھ نقل[1] کی ہے، اسی طرح یہ رنگین رباعی جو خیام کے ایک معاصر اقراری بادہ خوار علی بن حسن باخرزی المقتول ۴۶۷ھ کی ملکیت ہے[2]، ناکردہ خیام کے فرد جرم مین داخل ہے،

زان می خواہم کہ خرمی را سبب است   ۲۸   نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب و در آب عنب است   آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۶۔ ایک ممکن صورت تخلیط کی یہ ہے کہ بعض تند نوشون نے حافظ کی شراب کو دو آتشہ بنانے کے لیے دیوان حافظ مین حافظ کی غزلون کے پہلو بہ پہلو خیام کی رباعیان بھی لکھین، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ اس دو آتشہ کی کشید کی خواہش شہنشاہ اکبر کے دل مین پیدا ہوئی تھی[3]، اس سے بعضون نے دھوکا کھا کر خیام کی رباعیون کو حافظ کی طرف منسوب کر دیا، حالانکہ حافظ کا رباعی گوئی مین کوئی درجہ نہین، ژوکوفسکی کی آوارہ گرد رباعیون مین دس رباعیان حافظ کی طرف منسوب ہین، اتنی تعداد کسی اور شاعر کی طرف منسوب نہین، دیوان حافظ کے اس قسم کے متعدد نسخے ملتے ہین جنہین بعض اکبر کے وجود سے پہلے کے ہین، فرنچ عالم موسیو کلورانہ کا مملوکہ نسخہ دیوان حافظ جو ۱۹۲۳ء مین موسیو نے

---

[1] تاریخ گزیدہ مستوفی صفحہ ۸۲۰ گب، صرف تیسرے مصرع مین فرق ہے، تیسرا مصرع اس مین اس طرح ہے "می خوردنم ایزد بازل می دانست"۔ [2] لباب الالباب عوفی، جلد اول صفحہ ۳۳۰ [3] آئین اکبری ج ۲، صفحہ ۱۵۶ نولکشور

VIGNIES تاجر اشیائے قدیمہ (پیرس) کے پاس تھا، اور جس کو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے دیکھا تھا، اور جس کا ذکر فریڈرک روزن نے کاویانی مطبوعہ کے ص ۱۶۸ پر کیا ہے، اسی قسم کا نسخہ ہے، دیوان کے ص ۷۴ سے ۸۴ تک خیام کی ۶۲ رباعیان مندرج ہین، یہ نسخہ مشہور کاتب سلطان محمد نور کا لکھا ہوا ہے اور ۹۳۰ھ مین شہر ہرات مین لکھا گیا ہے،

اسی قسم کے دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور قیمتی مطلا اور لاجوردی نسخہ نواب صدر یار جنگ مولنا حبیب الرحمن خان شروانی کے مملوکہ کتب خانہ حبیب گنج (علیگڈھ) مین ہے، جسمین دیوان حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ کی جگہ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رُباعی لکھی ہوئی ہے، کاغذ سمرقندی، خط عمدہ نستعلیق، کنارون پر ترکی مین بکثرت حواشی ہین، اسمین خیام کی (۴۴۴) رباعیان ہین، نسخہ پر گو تاریخ نہین، تاہم وہ تین سو برس سے کم کا نہین ہو، اسی طرح کا تیسرا نسخہ ندوۃ العلما، لکھنؤ کے کتب خانہ مین ہے، حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ بیچ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رباعی ہے، کتبخانہ مین اس نسخہ کا نمبر ۱۸۲۳ ہے، افسوس ہو کہ تاریخ سے خالی ہے، مگر خط و کاغذ کے لحاظ سے دو تین سو برس کا پرانا معلوم ہوتا ہے،

۷- تخلیط کا ایک اور سبب یہ ہے کہ رباعیون مین شعرا عموماً اپنا تخلص نہین دیتے، اس لیے ان چار مصرعون کی ملکیت کا دعویٰ ہر شخص کر سکتا ہے، جس کو جس نام سے کوئی چاہے لکھدے، اس بنا پر رباعیون کی ملکیت کا سوال ہمیشہ مشکوک رہتا ہے، اور بہت کم رباعیات کے نسخون پر اعتبار کیا جا سکتا ہے، مشہور رباعی گویون مین (سرمد کے سوا) سحابی

نخجی المتوفی سنہ ۱۰۱۰ھ سب سے زیادہ کمن ہے، مگر اس کے رباعیات کے مجموعے بھی یکسان نہین ملتے،

ان مشکلات کا حل — ان اسباب سے خیام کی رباعیون کی تعیین کا مسئلہ نہایت اہم ہے، اسکے حل کی اصلی صورت تو یہ ہے کہ خیام سے قریب تر عہد کا کوئی نسخہ بہم پہنچے، مگر افسوس ہے کہ اب تک نوین صدی ہجری سے پہلے کا کوئی نسخہ بہم نہین پہنچا ہے، اسلئے مختلف ارباب تحقیق نے اس کمی کو دور کرنے کی اب تک حسب ذیل صورتین اختیار کی ہین، جنمین سے ہر ایک مین مجھے کچھ نہ کچھ ترمیم و اضافہ پیش کرنا ہے،

ا- سب سے پہلا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات کو لیکر ان رباعیون کو الگ کیا گیا جو دوسری کتابون مین، دوسرے شاعرون کے نامون سے لکھی ہوئی ہین، ان رباعیات کے الگ کرنے کے بعد اس سرمایہ کو جس پر خیام کے علاوہ کسی دوسرے کا دعویٰ نظر نہ آیا، خالص خیام کا مال سمجھا گیا،

لیکن اس طریقۂ انتخاب مین کھلا ہوا مغالطہ یہ ہے کہ ایک رباعی جب دو کتابون مین دو شخصون کے نامون سے لکھی ہوئی ملتی ہے، تو کسی کو کیا حق ہے کہ بلا وجہ وہ اس کو ان دونو مین سے کسی ایک کی ملکیت سے خارج کرکے دوسرے کے حق مین تسلیم کرے،

فریڈرک روزن نے نہایت خوبی سے اس طریقۂ تحقیق کی بعض کمزوریان دکھائی ہین، (مطبوعۂ کاویانی ص ۱۲ و ۱۳) اور طالب آملی المتوفی ۱۰۳۶ھ کی طرف جو رباعی منسوب ہے، اس کو خیام کے نسخہ ۸۶۱ھ مین موجود ہونے کے سبب سے اور ملا جلال الدین رومی اور حافظ کی طرف جو بعض رباعیان منسوب ہین، ان کو ان کے قدیم قلمی دواوین مین نہ پانے

جانے کے سبب سے قابل رد ٹھہرایا ہے،

۲۔ دوسرا طریقہ جس کو کریستن زن نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ان رباعیوں کو جن مین خیام کا تخلص پڑا ہوا ہے، اصلی سمجھا جائے، کریستن زن نے اس قسم کی بارہ رباعیاں نکالی ہین؛ جنکو ہم ذیل مین مختلف نسخون کے حوالہ سے نقل کرتے ہین،

بوڈلین لائبریری کے قدیم نسخہ مین ان بارہ مین سے صرف پانچ رباعیان ہین، اور یہ تمام نسخون مین متفقًا پائی جاتی ہین،

(۱)
تا چند زنم بروے دریاہا خشت
بیزار شدم ز بت پرستان کنشت
خیام کہ گفت دوزخی خواہد بود
کہ رفت بدوزخ و کہ آمد ز بہشت

(۲)
خیام کہ خیمہ ہاے حکمت می دوخت
در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش چو برید
دلال اجل برائگانش بفروخت

(۳)
خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست
وز خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود
غفران ز برائے گنہ آمد غم چیست

(۴)
خیام اگر ز بادہ مستی خوش باش
با لالہ رخے اگر نشستی خوش باش
چون آخر کار نیست خواہی بودن
انگار کہ نیستی چو ہستی، خوش باش

(۵)
تا بتوانی خدمت رندان می کن
بنیاد نماز و روزہ ویران می کن
بشنو سخن راست ز خیام عمر
می میخور و رہ می زن و احسان میکن

خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات مطبوعۂ ملک الکتاب شیرازی[1] و نولکشور لکھنؤ و گلزار حسنی[2]
بمبئی مین تین اور ہین، ان مین سے پہلی رباعی ولینسہ[3] کے قلمی نسخہ مین بھی ہے، اور دوسری
رباعی، نسخۂ ولینسہ اور مطبوعۂ کاویانی دونون مین ہے،

(۶)
خیام تنت بخیمہ می ماندراست — سلطان روح است منزلش دار فناست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل — از پا فگند خیمہ کہ سلطان برخاست

(۷)
خیام زمانہ از کسے دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می خور تو در آبگینہ با نالۂ چنگ — زان پیش کہ آبگینہ آید بر سنگ

(۸)
تا چند ز مسجد و نماز و روزہ — در میکدہا مستی از دریوزہ
خیام بخور بادہ کہ این خاک ترا — گہ جام کنند و گہ سبو، گہ کوزہ

کاویانی اور کرسٹین زن کے یہان اور الہ آبادی نسخہ (انوار احمدی) کے خاتمہ مین
ایک اور رباعی ہے،

---

[1] میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی نے ۱۲۹۷ھ مین کارخانہ محمدی بمبئی سے شائع کیا، اس نسخہ کی نسبت دیباچہ مین اُسنے یہ بیان کیا ہے کہ اس نے اس کی قلمی اصل "سلطانی کتب خانہ" سے حاصل کی ہے،
"فلہذا اقل الانام میرزا محمد شیرازی بعد از زحمات زیاد نسخۂ کامل و صحیح آنرا در کتابخانۂ سلطانی بدست آوردہ" (صہ ۲)

[2] یہ نسخہ بمبئی گلزار حسنی مین آقا محمد حسین لاری نے ۱۳۲۴ھ مین چھپوایا تھا، نولکشور کا نسخہ بیشتر اسی کے مطابق ہے، اس کا مقدمہ نگار ۱۳۲۱ھ مین نیشاپور مین حکومت ایران کی طرف سے مامور تھا،

[3] یہ رباعی نسخۂ ولینسہ مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمۂ ماند راست — جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل — این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست — سلطان جانست و منزلش دار فناست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل — ویران کند این خیمہ چو سلطان برخاست

آدم چو صراحی بود و روح چو مے ⑨ قالب چو نئے بود و صدا او نئے

دانی چہ بود آدم خاکی خیام فانوس خیالی و چراغی در وے

ان کے علاوہ کریستن زن نے تین اور رباعیان مطبوعۂ یورپ نسخون سے نقل کی ہین، جو ہندوستانی مطبوعہ نسخون مین نہین،

خیام اگرچہ خرگہ چرخ کبود ۱۰ زد خیمہ و در بست در گفت و شنود

چون شکل حباب بادہ در جام وجود ساقی ازل ہزار خیام نمود

از من بر مصطفیٰ رسانید سلام ۱۱ و آنگاہ بگوئید باعزاز تمام

کاے سید ہاشمی چرا دوغ ترش در شرع حلال است و مے ناب حرام

از من بر خیام رسانید سلام ۱۲ و آنگاہ بگوئید کہ خامی خیام

من کے گفتم کہ مے حرام است و لے بر پختہ حلال است و بر خام حرام

اس طریقہ کی کمزوری بھی فریڈرک روزن نے ایک مثال سے واضح کی ہے کہ رباعی نمبر ۲ مین گو خیام کا تخلص موجود ہے، مگر مولانا رومی کے ایک قلمی دیوان مین یہ رباعی اس طرح سے موجود ہے،

این صورت تن بخیمہ مانند است جان سلطانے کہ منزلش ارتقا ست

فراش ز بہر منزل آیندہ زخیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

ہمارے خیال مین اس رباعی مین خیام کا تخلص محض خیمہ کی مناسبت سے ڈالا گیا ہے کہ اس تمثیل مین خیام کے جسم کی کوئی تخصیص نہین، اور اس کی عمومی حیثیت ہی رباعی کے

صحیح معنی ہین، خیام کا اس تشبیہ کو اپنے کو پکار کر اپنے اوپر چسپان کرنا ایک قسم کی بدذوقی ہے جو اس سلیم المذاق انسان کی طرف منسوب نہین کیجا سکتی، مگر با این ہمہ تعجب یہ ہے کہ خیام کے اکثر قلمی اور مطبوعہ مجموعون مین یہ خیام کے نام سے موجود ہے، کیا یہ توارد ہے؟

تعجب ہے کہ فریڈرک روزن نے رُباعی نمبر ۷ پر گرفت نہین کی ہے حالانکہ ابن بدر جاجرمی نے جن تیرہ رُباعیون کو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے لکھا ہے، اور جن کو فاضل موصوف نے خود اپنے نسخہ مطبوعۂ کاویانی کے آخر مین عبدالوہاب قزوینی کے حوالہ سے نقل کیا ہے (کاویانی ص ۱۹۶) اُن مین یہ ساتوین رُباعی اس طرح ہے،

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دل تنگ

اس مین خیام کے بجائے ایام ہے، مگر اصل یہ ہے کہ ایام کے بجائے خیام ہی صحیح ہے، ایک تو اس لیے کہ ایام زمانہ کی اضافت بے معنی ہے، دوم اس لیے کہ دوسرے مصرع مین ایام موجود ہے، اور یہ تکرار مخلِ فصاحت ہے، تیسرے صحیح قلمی نسخون مین خیام ہی ہے، جیسا کہ ہمارے پیش نظر سلطان علی کاتب کے نسخۂ مملوکۂ دسنہ مین اور دوسرے نسخون مین ہے،

رباعی نمبر ۹ بھی مشکوک ہے، اس کے دوسرے مصرع کا قافیہ غلط بھی ہے، اور بے معنی بھی ہے، کرستین زن اور فریڈرک روزن نے اس کا دوسرا مصرع یون نقل کیا ہے، (کاویانی ص ۲۰)

قالب چو نے بود، صدائے دروے

یہ مصرع بھی بے معنی ہے، اور قافیہ بھی غلط ہے کیونکہ "دروے" چوتھے مصرع کا بھی قافیہ ہے، یہان کوئی ایسا لفظ چاہیے جس کا مطلب یہ ہو کہ قالب نے ہے، اور اُسمین جو صدا ہے وہ جان ہے، شاید اس طرح ہو،

قالب چو نئے وجان چو صدائے در نئے

رباعی (نمبر ۱۰) مین بھی خیام اور خیمہ کا بے معنی ضلع جگت ہے، دو پہلے مصرعون کا دو بعد کے مصرعون سے کوئی لگاؤ نہین معلوم ہوتا،

رباعی نمبر (۱۱) اور (۱۲) کو فریڈرک روزن بھی عمر خیام کی نہین مانتا، اور اس کا خیال صحیح ہے، کہ ان دونون کا طرز گفتار خیام سے بالکل نہین ملتا، پھر یہ باہم ایک دوسرے کے سوال و جواب ہین، جو ایک ہی شاعر کی زبان سے نہین ادا ہو سکتے،

خیام کے تخلص کے علاوہ رباعیات کے اکثر نسخون مین ایک اور رباعی موجود ہے، جس مین "خیام" کے بجائے "عمر" نام ہے، وہ کریستین زن اور فریڈرک روزن کے شمار سے رہ گئی ہے، اس کو بھی بڑھانا چاہیے، (دیکھو مطبوعۂ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۴ھ و ملک الکتاب شیرازی بمبئی مطبوعہ ۱۲۹۷ھ و نولکشور لکھنؤ، وکاویانی برلن نمبر ۶۳ و قلمی اورینٹل لائبریری پٹنہ)

اے سوختہ، سوختہ سوختنی ۱۳ وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تاکے گوئی کہ بر عمر رحمت کن حق را تو کجا بہ رحمت آموختنی

بوڈلین لائبریری کے نسخہ ۸۶۵ھ مین خیام کے تخلص کی جو پانچ رباعیان ہین وہ شکوک سے پاک ہین، کہ دوسرے تمام نسخون سے اُن کی تائید ہوتی ہے،

۳۔ عمر خیام کی اصلی رباعیون کی تعیین کے لیے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قدیم مستند مصنفین کی کتابون مین خیام کے نام سے جو رباعیان مندرج ملین، ان کو یکجا کیا جاے، اسوقت تک رباعیات کا نوین صدی سے پہلے کا کوئی نسخہ دستیاب نہین ہوا ہے، اس لیے اس سے پہلے کی کتابون کی تلاش سے خیام کی یہ نوّ رباعیان دستیاب ہوئین، ان مین سے سب سے پرانے اور سب سے پہلے ماخذ کا حوالہ سب سے پہلی دفعہ ان سطرون مین دیا جا رہا ہے،

امیر عنصر المعالی کیکاؤس نے اپنے قابوس نامہ (سنہ ۴۷۵ھ) مین شراب خواری کے آداب مین لکھا ہے، کہ شراب اتنی کم پی جاے کہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، پھر کہتا ہے چنانکہ عمر خیام گفتہ[1]

ای دل حذر از مستی و مخموری کن (۱) وز ہمدمی رطلِ گران دوری کن
از بادہ شفا خیزد و از مستی رنج تو بہ ز شفا مکن، ز مخموری کن

یہ حوالہ عین خیام کے عہد زندگی کا ہے، مگر یہ رباعی خیام کے پیش نظر مجموعون مین مجھکو نہین ملی

اس کے بعد اس قسم کا دوسرا ماخذ "نزہتہ الارواح" شہرزوری کا فارسی نسخہ معلوم ہوتا ہے شمس الدین شہرزوری نے اپنی کتاب (سنہ ۵۸۶ھ و سنہ ۶۱۱ھ) مین لکھی ہے، اس مین خیام کی یہ دو[2] رباعیان ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود (۲) وآن یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد (۳) وآنرا بدو حرف مختصر خواہم کرد

۱؎ قابوس نامہ، طبع بمبئی ص۵۵، ۲؎ ترجمۂ فارسی شہرزوری موجودہ کتبخانۂ دار المصنفین،

باعشق تو در خاک فرو خواہم شد　　با مہر تو سر زخاک بر خواہم کرد

اس کے بعد شیخ نجم الدین ابوبکر بن عبداللہ بن محمد اسدی رازی معروف بہ دایہ کی "مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد" جو تصوف پر فارسی میں ایک قدیم کتاب ہے اور سنہ ۶۲۰ھ میں سیواس (ترکی) میں لکھی گئی ہے[۱]، اس میں خیام کی یہ دو رباعیاں اسکے نام سے ہیں[۲]،

(۴)
در دائرۂ کآمدن و رفتن ماست　　آنرا نہ بدایت نہ نہایت پیداست
کس می نزند دمے درین عالم راست　　کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

(۵)
دارندہ چو ترکیب طبائع آراست　　باز از چہ قبل فگندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این صور عیب کراست　　ور نیک آمد خرابی از بہر چراست

اس کے بعد عطا ملک جوینی نے[۳] تاریخ جہانکشا میں جو سنہ ۶۵۸ھ میں تالیف ہوئی حسب ذیل رباعی خیام کے نام سے نقل کی ہے جس کو سید عزالدین نسابہ نے مرو کے قتل عام کے میدان میں جب وہ لاشوں کو شمار کر رہے تھے، پڑھا تھا،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زبان (زبانش) راندست"

(۶)
ترکیب پیالۂ کہ درہم پیوست　　بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پائے نازنین از سر دست　　از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

۱؎ کشف الظنون حاجی خلیفہ ص ۱۸۱۴ ج ۲ قسطنطنیہ، ۲؎ مظفریہ ص ۳۴۲، روس سنہ ۱۸۹۶ء،
۳؎ تاریخ جہان کشائے جوینی جلد اول ص ۱۲۸ گب سیریز لندن،

اسی کتاب مین خیام کی ایک اور رباعی قائل کے نام کے بغیر مذکور ہے[1]،

می خور کہ سمن سہا بسے خواہد دید ۷ خوش زی کہ سہی سہا بسے خواہد دید
زین یکدم عاریت کہ داری برخور می دان کہ چمن چو ما بسے خواہد دید

یہ رُباعی خیام کے کاویانی نسخہ مین اس طرح ہے،

می خور کہ سمن بسے سما خواہد شد خوش زی کہ سہی بسے سہا خواہد شد
بر طرف چمن ز زندگانی برخور زیرا چمن بسے چو ما خواہد شد

بعد ازین حمد اللہ بن ابی بکر مستوفی قزوینی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) کا حوالہ دینا چاہیئے، شعرار کی فصل مین ہے،

خیام ہو عمر بن ابراہیم در اکثر علوم خاصہ در نجوم سر آمد زمان خود بود و ملازم سلطان ملکشاہ سلجوقی بود، رسائل خوب و اشعار نیکو دارد، ؤ من اشعارہ[2]،

ہر ذرہ کہ بر روے زمینی بود ست ۸ خورشید رخی از ہرہ جبینی بود ست
گرد از رخ آستین بآزرم فشان کان ہم رخ خوب نازنینی بود ست

بعد ازین مولنا خسرو ابرقوہی کی فردوس التواریخ ہے، جو ۸۰۸ھ مین تالیف ہوئی، اسکی ابتدائی عبارت بالکل مستوفی کی ہے، اور پہلی رباعی بھی وہی ہے جو اسکی تاریخ گزیدہ مین ہے، دوسری رباعی اسمین خیام کی یہ ہے جس کی نسبت یہ روایت نقل کی ہے کہ یہ اسکی زندگی کا آخری کلام ہے،

[1] تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم صفحہ ۱۰ گب، [2] تاریخ گزیدہ ص ۸۱۷ گب،

سیر آمدم ای خدای از ہستی خویش ۹ از تنگ دلی واز تہی دستی خویش
از نیست چو ہست میکنی بیرون آر زین نیستیم بحرمت ہستی خویش

خیام کی یہ وہ نو رباعیان ہین، جو ہم کو نوین صدی ہجری کے آغاز تک کی کتابون مین اسکی طرف منسوب ملی ہین، ابوبکر راوندی کی راحۃ الصدور مین جو ۵۹۹ھ یا ۶۰۱ھ مین تالیف پائی ہے، ایک ایسی رباعی لکھی ہے[1] جس کے قائل کا گو نام اسمین نہین ہے، مگر رباعیات خیام کے اکثر مجموعون مین وہ خیام کی بتائی گئی ہے[2]، وہ رباعی یہ ہے،

یک شیشہ مئی کہن ز ملکے نو بہ ۱۰ وز ہرچ (چہ) نہ می طریق بیرون شو بہ
چر خشت بہ از ملک فریدون صد بار خشت سر خم ز تاج کیخسرو بہ

ساتوین اور دسوین رباعی نام کے بغیر ہین، اسلیے یہ دوسرے درجہ پر ذکر کے قابل ہین اور اب ان حوالون کی ترتیب یہ ہوگی،

۱۔ قابوس نامہ، تالیف ۴۷۵ھ،

۲۔ راحۃ الصدور تالیف ۵۹۹ھ یا ۶۰۱ھ

۳۔ نزہۃ الارواح فارسی تالیف مابین ۵۸۶ھ و ۶۱۱ھ،

۴۔ مرصاد العباد، تالیف ۶۲۰ھ،

۵۔ تاریخ جہانکشا، تالیف ۶۵۸ھ

۶۔ تاریخ گزیدہ، تالیف ۷۳۰ھ

---

[1] راحۃ الصدور و آیۃ السرور ابوبکر راوندی ص ۲۵۴ گب، [2] بوڈلین و کاویانی، و طہران و بمبئی تیسرے مصرع کا پہلا لفظ بوڈلین کاویانی مین "جا مئی" ہے، اور طہران و بمبئی مین جا ہست، علاوہ ازین رباعی کا پہلا لفظ ان سب نسخون مین یکجرعہ

۷۔ فردوس التواریخ، تالیف ۸۸۰ھ،

ابن بدر جاجرمی کا انتخاب | ابھی حال میں خیام کی تیرہ رباعیوں کی ایک قدیم سند ہاتھ آئی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ آٹھویں صدی ہجری کے وسط میں محمد بن بدر جاجرمی نامی ایک شاعر تھا، اس نے ۷۴۱ھ میں مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام ایک کتاب لکھی تھی، جسمیں تقریباً دو سو شعراء کے منتخبات کلام جمع کئے تھے، ان میں سے ایک خوش نصیب عمر خیام بھی تھا، اس کتاب کی تاریخ اس کے اس قطعہ سے ظاہر ہے،

در ہفصد و چل بود و یک اندر رمضان (۷۴۱ھ) | مہر اندر حوت و ماہ اندر سرطان
بدست محمد بن بدر شاعر | مجموعہ تمام شد، بفضل یزدان

یہ کتاب مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان کے پاس بھی تھی، جیسا کہ اس کے دیباچہ میں مذکور ہے، اس کتاب کا یہی نسخہ جو مؤلف مجمع الفصحاء کے مطالعہ میں تھا، ایک ارمنی کتاب فروش گورکیان نامی کے قبضہ میں آیا، اور وہ اس کو لیکر ۱۹۱۳ء میں پیرس اس کو بیچنے لایا تھا، علامہ عبدالوہاب قزوینی نے اس کو دیکھا، اور اس میں سے بعض چیزوں کے عکس لے لیے جنمیں خیام کی بھی تیرہ رباعیاں تھیں، جو قدیم املا میں لکھی تھیں[1]، کاویانی پریس میں رباعیات خیام کے طبع کے وقت قزوینی نے وہ تیرہ رباعیاں بھی برلین بھیجدیں، جو اس نسخہ کے آخر میں شامل ہیں، وہ حسب ذیل ہیں،

(۱) عالم اگر از بہر تو می آرایند | مگرای بدان کی عاقلان نگرایند

[1] اس نسخہ کی پوری کیفیت، رباعیات مطبوعہ کاویانی برلن ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳ میں پڑھو،

بسیار چو تو روند، بسیار آیند | بربای نصیب خویش کت بربایند

۲
چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد | خود را بکم و بیش دژم نتوان کرد
کار من و تو چنانکه رأی من و تست | از موم بدست خویش هم نتوان کرد

۳
وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز | نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز
کانها که بجایند نپایند کسی | وانها که شدند کس نمی آید باز

۴
چون نیست مقام ما درین دیر مقیم | پس بی می و معشوق خطائیست عظیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم | چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۵
چون ابر بنوروز رخ لاله بشست | برخیز و بجام باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگه تست | فردا همه از خاک تو برخواهد رست

۶
بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی | سرمست بدم چو کردم این اوباشی
با من بزبان حال میگفت سبو | من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۷
یک قطرهٔ آب بود و با دریا شد | یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندرین عالم چیست | آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

۸
ایام زمانه از کسی دارد ننگ | کو در غم ایام نشیند دلتنگ
می خور تو در آبگینه و نالهٔ چنگ | زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

۹
این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت | کس نیست که این گوهر تحقیق نسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند | زان روی که هست کس نمیداند گفت

ای پیر خردمند بکہ تر برخیز — (۱۰) — وان کودک خاک بیز را بنگر تیز
پندش دہ و گو کہ نرم نرمک می بیز — مغز سر کیقباد و چشم پرویز

دوری کہ درد آمدن و رفتن ماست — (۱۱) — او را نہ نہایت نہ بدایت پیداست
کس می نزند دمی درین معنی راست — کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

می خور کہ فلک بہر ہلاک من و تو — (۱۲) — قصدی دارد بجان پاک من و تو
در سبزہ نشین و می روشن میخور — کین سبزہ بسی دمد ز خاک من و تو

ای آنکہ نتیجہ چہار و ہفتی — (۱۳) — وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بارہ بیشت گفتم — باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

۴- کریستن زن نے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ خیام کے اٹھارہ مطبوعہ نسخوں کو سامنے رکھکر، ان مین جو رباعیان مشترک طور پر خیام کے انتساب سے متفقاً ملین ان کو الگ کیا، اس قسم کی ایک سو آٹھ رباعیان اس نے الگ کرکے چھاپین، اور انکا خالص خیام کا مال قرار دیا،

مگر یہ طریقہ کار بھی درست نہین کہ اگر یہ اٹھارہ الگ الگ مستند قلمی نسخے ہوتے تو ان پر اعتبار کیا جاسکتا تھا، اٹھارہ مطبوعہ نسخے، اٹھارہ مختلف اصلین نہین ہین، اس لیے ان کا اتفاق و اشتراک صحت نسبت کی کوئی قطعی حجت نہین ہی،

۵- رباعیات کی تعیین کا پانچوان طریقہ خیام کے فلسفیانہ خیالات کی تحقیق و تعیین

لہ چہار سے مراد چار عناصر اور ہفت سے مراد ساتون آسمان، "سلیمان"

اس کے یہ خیالات اسکی بعض محققہ فارسی رباعیات، عربی اشعار اور فلسفیانہ کتابون پر غور و تحقیق کی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتے ہین، محققین یورپ نے ابھی ادھر توجہ نہین فرمائی ہے، شاید فریڈرک روزن پہلا شخص ہے جس کو اس کا خیال آیا، مگر افسوس کہ اسکو کریستن زن کے دریافت کردہ باب "روضۃ القلوب" کے سوا (جو درحقیقت خیام کے رسالہ کلیات الوجود فارسی کا آخری ٹکڑہ ہے) کوئی چیز ہاتھ نہ آئی، اور اسمین بھی مطلب کی بات کچھ نہین، فریڈرک روزن نے لکھا ہے،

"متاسفانہ از آثار فلسفی خیام چیزے نماندہ، فقط در کتابخانۂ ملی پاریس در مجموعۂ روضۃ القلوب سالۂ خطی مختصرے از آثار فلسفی او کہ بعنوان یادگار برائے پسر خواجہ نظام الملک زیر نوشتہ، دیدہ میشود کہ کریستن زن آن را پیدا کردہ است، از روے این نسخہ ہم افکار فلسفی او رانمی توان بطور کامل فہمید"[۱]

حالانکہ عمر خیام کی فلسفیانہ کتب و رسائل پر جو تبصرہ "تصنیفات" کے ضمن مین ہم لکھ چکے ہین، اس سے ظاہر ہوگا کہ فاضل موصوف کا "تاسف" صحیح نہین، کہ اس کے "آثار فلسفی" ابتک باقی ہین، ہم ذیل مین اسکی تصانیف اور قدیم معتبر حوالون سے اس کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کی تشریح کرتے ہین،

---

[۱] مقدمۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص ۴۷،

عمر خیّام کا مذہب

عمر خیام کا مذہب اسلام تھا، لیکن مشائیت آمیز اشراقی فلسفیانہ اسلام جس کا خاکہ فارابی کے فصوص الحکم، کی اخوان الصفا اور بوعلی سینا کے اشارات اور الہیات شفا میں نظر آتا ہے، بہرحال وہ مسلمان تھا، خدا و رسول کا قائل تھا،

وہ نماز پڑھتا تھا، (بیہقی، شہرزوری، واقعۂ وفات) حج بھی اس نے کیا تھا، قفطی نے غالباً کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر سے نقل کر کے لکھا ہے،

"جب اس کے اہل زمانہ نے اس کے دین میں اعتراض کیا، تو وہ جان کے ڈر سے دفع تہمت کے لیے حج کو گیا، جب بغداد پہنچا تو اس کے اہل طریقہ نے کوشش کی کہ اس سے فائدہ اٹھائیں لیکن اس نے اپنا دروازہ بند کر لیا، اور حج سے واپس آکر اپنے گھر میں گوشہ گزین ہو گیا، اور خاموشی کیساتھ اپنے عبادتخانہ میں جاتا اور چلا آتا تھا، (قفطی ص۲۴۴ لیپزگ)

اس عبارت کے آخری فقرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ گوشہ نشین ہو کر ریاضت و عبادت میں مصروف رہنے لگا تھا،

خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابوالحسن بیہقی کی کتاب اخبار الحکما (دیا

تتمۂ صوان الحکمۃ) کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے، اُس کے مذہبی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے، کہ وہ ابو علی سینا کی کتاب الٰہیاتِ شفا کا مطالعہ کر رہا تھا جب واحد اور کثیر کی بحث پر پہنچا تو اُس پر یہ اثر ہوا کہ بیچ میں خلال رکھکر اٹھ کھڑا ہوا، لوگون کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اس درمیان مین نہ کچھ کھایا نہ پیا، آخر عشا کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا، اور سجدہ مین بار بار وہ یہ کہتا تھا،

اللّٰھمّ تعرف انی عرفتك	خدایا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
علی مبلغ امکانی، فاغفر لی،	امکان بھر تجھکو پہچانا، تو مجھے بخشدے،
فانّ معرفتی ایاك وسیلتی	کہ میری یہی پہچان تیرے دربار
الیك،	مین میرا وسیلہ ہے،

یہ کہکر یہ طوطیِ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا،[1]

اپنے رسالہ کون مین اُس نے بعثتِ رسول کی ضرورت پر دلیل پیش کی ہے، مغفرتِ الٰہی کی دعا بھی اُس نے بار بار مانگی ہے، جزا و سزا اور بہشت و دوزخ کے متعلق اُس کے وہی خیالات تھے، جو دوسرے حکماے اسلام کے ہین،

---

[1] شہرزوری ص ۲۷، بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰،

خیّام کا مشرب و مسلک

(خیّام مسلمان تو تھا، مگر سوال یہ ہے کہ اُس وقت کے اسلامی فرقون مین سے کس مین تھا؟ یا کم از کم یہ کہ اُس کے خیالات کس فرقہ سے ملتے جلتے تھے؟ جس شخص کو خیام کی تصنیفات کے پڑھنے کا موقع ملا ہے، وہ بے تامل کہدیگا کہ خود خیام اپنے کو حکما کے گروہ مین شامل کرتا تھا، اور اسی جماعت کو وہ حق کا اصلی امین اور حقیقت کا اصلی رازدار و محرم اسرار سمجھتا تھا، وہ اپنے زمانہ کے فرقۂ حکما کی پستی خیال اور دنیا طلبی پر سخت افسوس کرتا ہے، اور اسکو اس احساس سے ایسا ہی غم ہوتا ہے) جیسے اپنے تعلق کی کسی چیز کی بربادی پر، چنانچہ وہ اپنے دوسرے رسالہ جبر و مقابلہ مین جو اسکی جوانی کی تصنیف ہے، کہتا ہے، (ص ۳)

والاکثر المتشبھین بالحکماء	اور ہمارے زمانہ کے اکثر وہ لوگ جو حکما کی نقالی کرتے ہین، وہ سچ کو غلط سے ملا دیتے
فی زماننا ھذا یلبسون	ہین، اور فریب کاری اور اپنے علم کی نمائش
الحق بالباطل ولا یتجاوزون	کی سرحد سے آگے نہین بڑھتے، اور علوم
حدّ التدلیس والترائی	مین سے جو کچھ جانتے بھی ہین، وہ اسکو
بالمعرفۃ، ولا ینفقون	

القدر الذی یعرفونه من العلوم	ذلیل بدنی اغراض مین خرچ کرتے ہین اگر
الا فی اغراض بدنیة خسیسة	وہ کسی ایسے شخص کو دیکھتے ہین، جو
وان شاهدوا انسانا معتنیا	حق کا طالب ہو اور سچائی کو ترجیح دیتا ہے
بطلب الحق وایثار الصدق	اور باطل اور مکاری کے ترک مین کوشش
مجتهدا فی رفض الباطل	کرتا ہو اور نمایش اور فریب کو چھوڑتا ہو
والزور وترک المرایاة و	تو اس کی تحقیر کرتے، اور اس کی ہنسی
الخداع استخفوه وسخروا منه	اڑاتے ہین،

ظاہر ہے کہ اس ایسے شخص سے مراد خود خیام کی ذات ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے کو بھی اس فرقہ سے سمجھتا ہے جس کی موجودہ پستی پر اس کو اس قدر افسوس ہے، اور اس کے ضروری اخلاق کا نقشہ اسکی نگاہ مین یہ ہے کہ وہ حق کا طالب ہو، سچائی کا عاشق ہو، باطل سے متنفر ہو اور مکر و فریب سے پاک اور ریاکاری کا دشمن ہو،

وہ اپنے رسالہ "ثلاثة اسئلة" مین جو رسالہ کون کا ضمیمہ ہے، اپنے فرقہ کو ان الفاظ مین نصیحت کرتا ہے

وانی اوصی کل من اعرفه	اور مین ہر اس شخص کو جس کو حکما مین سے
من الحکماء بتقدیس ذلک	سمجھتا ہون، یہ نصیحت کرتا ہون کہ وہ
الجناب عن الظلم والشر،	خدا کی بارگاہ کو ظلم و شر سے پاک
ص ۱۸۳ امصر	رکھے،

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام فرقون مین سے ذات باری کی حقیقی عزت

وعظمت کے سمجھنے کا اہل حکمار کو سمجھتا تھا،

لیکن فرقہ حکمار سے مقصود کیا ہے؟ اس سے مقصود مسلمان فلاسفرون کی وہ جماعت ہے جس کا مقصد عقل ونقل اور مذہب وفلسفہ مین تطبیق تھا، ان کے خیال مین حکمار کے آرار اور انبیار کی تعلیمات یکسان صداقت پر مبنی ہین، اور دونون برابر کی سچائیان ہین، پیغمبرون کی تعلیمات مین اگر کوئی ایسی بات ہے جو بظاہر عقل کے خلاف ہے تو اسکی تاویل کرکے اُس کے معنی کی تشریح اس طرح کیجائے کہ وہ عقل وفلسفہ کے مطابق ہوجائے، یہ فرقہ اسلامی عقائد کی تشریح فلسفیانہ مذاق کے مطابق کرتا تھا، اور حکماے یونان اور انبیار علیہم السلام کو ایک ہی تنہ کی دو شاخین تسلیم کرکے ان دونون کی تعلیمات مین تطابق پیدا کرتا تھا،

یہ فرقہ "متکلمین اسلام" سے الگ تھا، کیونکہ متکلمین کی حیثیت مناظر کی تھی، وہ اسلامی اصول وعقائد کو اصل سمجھکر اُس شے کو جو اُس کے خلاف تھی باطل کرتے تھے، اور اُسکو باطل سمجھتے تھے، یعنی یہ اسلام کے عقلی وکیل ومناظر تھے، اور اسلامی مسائل کی اسطرح تشریح کرتے تھے کہ وہ عقل کے خلاف نظر نہ آئین، اونکو اسلام کی خاطر یونانی فلاسفہ وحکما کی تغلیط اور اونکی تحقیقات کی کمزوریان ثابت کرنے مین تامل نہ تھا، الغرض مذہب اُن کا اصلی اور فلسفہ انکا ضمنی پہلو تھا،

متکلمین اسلام مین مختلف فرقے تھے، اور اُن کے اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے مختلف اصول تھے جنمین اس وقت مشہور ظاہریہ (حنبلیہ) اشعریہ (شافعیہ ومالکیہ) ماتریدیہ (حنفیہ) اور معتزلہ تھے

حکمار تین گروہون مین منقسم تھے،

۱۔ ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے، لیکن عملاً دنیا طلب اور عیش پرست تھے، جیسے بوعلی سینا وغیرہ،

۲۔ دوسرے وہ جن کے خیالات حکیمانہ اور اخلاق زاہدانہ تھے، یہ اسکندریہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کیطرح اپنے حکیمانہ اصول وخیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے، اور ریاضات شاقہ کے ذریعہ سے تزکیہ نفس اور ترقی روح کے مدارج ڈھونڈھتے تھے، ان کو "فلسفی صوفی" کہہ سکتے ہیں، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ اور شیخ الاشراق سہروردی المقتول ۵۸۷ھ وغیرہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے،

۳۔ تیسرا فرقہ وہ تھا جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعت مطلقہ کا قائل تھا، اور وہ اسی امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتا تھا، یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور تعلیمیہ[۱] کہلاتے تھے، اس فرقہ کے عقائد اور اصول پر حکیم ناصر خسرو (المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ) کی کتابیں، زاد المسافرین اور وجہ دین برلن سے شائع ہو چکی ہیں، رسائل اخوان الصفا کے مصنفین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے، اور اس کے لیے ایک "علوی حکومت" کے قیام کا خواب دیکھتے تھے[۲]، اور شاید بعد کو کوہستان و اصفہان میں اسماعیلیہ حکومت وریاست کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہو،

---

[۱] یہ باطنیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ شریعت کے ہر مسئلہ کا ایک باطنی معنی مراد لیتے تھے، اور ظاہر کی پروا نہیں کرتے تھے، اور اسماعیلیہ اسلئے کہلاتے تھے کہ یہ حضرت جعفر صادق کے بڑے لڑکے اسمٰعیل کو امام مانتے تھے اور یہیں سے یہ شیعہ اثنا عشریہ سے الگ ہوتے ہیں، اور تعلیمیہ اسلئے ان کو کہتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیم اُن کے مذہب کا جزو تھی،
[۲] رسائل اخوان الصفا، رسالہ سابعہ جلد چہارم ص۱۹۵ و ص۲۲۵ بمبئی،

"حکمائے اسلام"

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر مین جابجا ان "حکمائے اسلام" کا ذکر اسی لقب سے کیا ہے، اور اُن کے خیالات کی ترجمانی کی ہے، ایک جگہ کہتے ہین "احتج حکماء الاسلام بھذہ الآیۃ"[1] ایک اور مقام پر فرماتے ہین "المقام الثانی وھو قول حکماء الاسلام"[2] ایک اور موقع پر لکھتے ہین "وھو ان جماعۃ من حکماء الاسلام"[3] یہ حکما یعقوب کندی، ابو نصر فارابی، ابو علی سینا، ابن مسکویہ، شیخ الاشراق سہروردی، اور مصنفین اخوان الصفا وغیرہ ہین،

ان حکمائے اسلام کے عقائد، خیالات، اور تاویل کے طریقے یکسان ہین، اُن کا آغاز اسلام مین کیونکر ہوا؟ ابھی تک اسکی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہین کیگئی ہے مین نے جہانتک ان حکما کی تصانیف اور ملل ونحل کی کتابون کا مطالعہ کیا، مجھ پر یہ حقیقت روشن ہوگئی ہے کہ اسلام سے پہلے حرّان واقع عراق مین کچھ حکما کا گروہ تھا، جو ایک طرف ایرانی، اور دوسری طرف مصری و یونانی فلسفہ مین ماہر تھا، اسی قسم کا گروہ اسکندریہ (مصر) مین بھی موجود تھا، جو ایک طرف عیسائی اصول اور دوسری طرف یونانی فلاسفہ کے خیالات سے متاثر تھا، اسلام آیا، تو اس سیلاب مین سب ہی غرقاب ہوگئے، عباسیہ نے جب عراق کو اپنا پایہ تخت بنایا اور علوم وفنون کے ترجمون کی طرف توجہ ہوئی، تو اس گروہ کے نصیب جاگے، ان مین حرّان کے صابی اور سریانی پیش پیش تھے،

---

[1] تفسیر آیت وَالَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا [2] تفسیر آیت وَلَہٗ مُعَقِّبٰتٌ مِّنْۢ بَیْنِ یَدَیْہِ (رعد)

[3] " " قَالَتْ لَھُمْ رُسُلُھُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ، (ابراہیم)

اسلام سے متاثر ہوکر وہ اصول تطبیق، جو وہ ایرانی، عیسائی اور دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ خیالات کے درمیان برت چکے تھے، وہی اسلام کیساتھ برتنے لگے، انھین کے مسلمان ہمخیالون کا نام "حکمائے اسلام" قرار پایا، ان حکماء کی شریعت کا سب سے مکمل صحیفہ اخوان الصفا کے ۵۱ رسائل ہین، نیز یعقوب کندی الموجود ۲۲۲ھ، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ اور ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ کی تصنیفات ہین، یعقوب کندی کی تو کوئی فلسفیانہ کتاب ملتی نہین، مگر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کے رسائل اور خصوصًا اُس کا رسالہ فصوص اس فرقہ کے خیالات کا آئینہ دار ہے، فارابی کا یہ رسالہ اُس کے دوسرے رسالون کے ساتھ مصر و یورپ مین چھپ چکا ہے،

فارابی کے بعد ابوعلی سینا کی الٰہیات شفا و اشارات اور ابن مسکویہ کی الفوز الاکبر والاوسط والاصغر اور کتاب الطہارت وغیرہ کتابین ہین،

اخوان الصفا کی نسبت کوئی شک نہین کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے آخر مین (۳۷۳ھ مین) دیلمیون کے عہد مین بصرہ مین لکھی گئی، لکھنے والون کے نام گو صحیح طور سے معلوم نہین، تاہم ابوحیان توحیدی کے معاصرانہ بیان سے جس کو قفطی نے نقل کیا ہے یہ متحقق ہے کہ یہ رسائل تنہا ایک شخص کے نہین[۱]، بلکہ ایک فرقہ کے خیالات ہین، جیسا کہ اُن مین جابجا

---

[۱] اخوان الصفا کے مصنفین مین قفطی اور شہرزوری اور حاجی خلیفہ چلپی نے حسب ذیل علماء کے نام لیے ہین، ابوسلیمان محمد بن معشر البیستی، ابوالحسن علی بن ہارون زنجانی، ابواحمد مہرجانی، زید بن رفاعہ، اور عوفی اور اخوان الصفا کے مطبوعہ بمبئی (مطبعہ نخبۃ الاخبار ۱۳۰۶ھ) کی لوح پر مصنف کا نام احمد بن عبد اللہ لکھا ہے، اس کتاب پر بہتر بنیاد قفطی کی اخبار الحکماء ہی ہے، (ص ۸۵ مصر) جو ابوحیان توحیدی کی معاصرانہ شہادت پر مبنی ہے،

ظاہر کیا گیا ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے یہ فقرے لحاظ کے قابل ہین،

ان لنا اخوانا واصدقاء	ہمارے بہت سے مذہبی بھائی اور دوست
من کرام الناس وفضلائهم	ہین، جو شریف اور فاضل لوگ ہین،
متفرقین فی البلاد، فمنهم	یہ شہرون مین پھیلے ہین، ان مین کچھ
طائفة من اولاد الملوک	شہزادے، امیرزادے، اور وزیر
والامراء والوزراء والعمال	زادے، سرکاری عہدہ دار، اور اہل
والکتاب ومنهم طائفة	دفتر ہین، اور کچھ خاندانی لوگ، اور
من اولاد الاشراف والدهاقین	زمیندارون اور سوداگرون،
والتجار والتناء ومنهم طائفة	اور اہل حرفہ (؟) مین سے ہین،
من اولاد العلماء والادباء	کچھ علما، ادبا، فقہا، اور
والفقهاء وحملة الدین و	حاملین مذہب کی اولاد ہین،
ومنهم طائفة من اولاد الصناع	کچھ کاریگرون، اور کاروباری
والمتصرفین وامناء الناس، الخ	لوگون کی اولاد ہین،

(ج ۴ صفحہ ۳۰۷ مطبوعہ بمبئی)

اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ ہم اپنے عقائد بادشاہون اور وزیرون کے ڈر سے نہین چھپاتے بلکہ اس لیے چھپاتے ہین کہ نااہل کے سامنے حکمت کے موتی بکھیرنے سے کوئی فائدہ نہین، پھر دنیاوی سلطنت وحکومت کی تحقیر کر کے لکھتے ہین،

واعلم ایها الاخ بانا لانحسد	جان اے بھائی کہ ہم زمین کے بادشاہون
ملوک الارض ولا نتنافس	پر رشک نہین کرتے اور نہ اہل دنیا کے
فی مراتب ابناء الدنیا لکن	مرتبہ ومنصب کے خواہشمند ہین بلکہ ہم آسمانی
نطلب الملك السماوی و	بادشاہی اور فرشتون کے رتبون کے
مراتب الملائکۃ الذین	طالب ہین، کیونکہ ہمارا جوہر،
هم اولی اجنحۃ مثنی وثلاث	آسمانی جوہر، اور ہمارا عالم، عالم
ورباع لان جوهرنا جوهر	علوی ہے، اور ہم اس دنیا مین
سماوی وعالمنا عالم علوی	مادہ کی قید مین گرفتار اور مسافر
نحن ههنا اسری غرباء فی	ہین، اور مادہ کے سمندر مین
اسر الطبیعۃ غرقی فی بحر الهیولی (ق۲۰)	غرق ہین،

بعد ازین اپنا یہ اصول ظاہر کیا ہے کہ ہم مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود فلسفہ و حکمت کا انکار نہین کرتے، کہتے ہین،

واعلم ایها الاخ باننا لانعادی	اور جان اے بھائی! کہ ہم علوم مین سے
علما من العلوم، ولا نتعصب	کسی علم کے دشمن نہین، اور نہ ہم کو
علی مذهب من المذاهب	کسی مذہب سے تعصب ہے، اور
ولا نهجر کتابا من کتب	نہ ہم حکما، اور فلاسفہ کی کسی کتاب
الحکماء والفلاسفۃ مما	کو جس کو انھون نے مختلف اقسام

وضعوہ والفوہ فی فنون العلم	علوم مین تصنیف کیا ہو، اور جس کو اپنی
وما استخرجوہ بعقولھم و	عقل اور تلاش سے نکالا ہو، ہم چھوڑتے
تفتیشھم من لطیف المعانی	ہین، لیکن ہمارا اعتماد اور بھروسہ
وانما معتمدنا ومعوّلنا و	اور ہمارے کام کی بنیاد پیغمبرون
بناء امرنا فعلی کتب الانبیا	کی کتابون پر، اور جو وہ لائے اُن
وما جاؤا بہ من التنزیل	فرشتون نے اُن کو جو خبرین
وما القت الیھم الملٰئکۃ	دین، اور اُن پر جو الہام اور
من الانبیاء والالھام والوحی (ص۲۰۹)	وحی اتری اُن پر ہے،

پھر حسب ذیل علوم کی کتابون کو اپنا مقصود بتایا ہے،

۱۔ عالم جس طرح ہے آسمان سے زمین تک اُس کی شکل، افلاک کی ترتیب، بروج کے اقسام، ستارون کے حرکات، عناصر اور معدنیات، نباتات اور حیوانات کا علم،

۲۔ نفوس کی حقیقت، اور اُن کے مقامات کے مدارج، بعض نفوس کا بعض پر اثر، اور افلاک، نجوم، عناصر، معدنیات، نباتات، حیوانات، طبقات انسانی، انبیار، حکما، سلاطین، اُنکے متبعین اور اہل بازار اور عوام پر اُن کی تاثیر، اس ضمن مین وہ کہتے ہین کہ یہ وہ علم ہے جس کو ہمارے سوا دوسرے نہین پڑھتے،

ولنا کتاب اٰخر لا یشارکنا بہ	اور ہماری ایک اور کتاب ہے جس مین
غیرنا ولا یفھمہ سوانا	ہمارے ساتھ کوئی اور شریک نہین اور جسکو

وهو معرفة	ہمارے سوا کوئی نہین سمجھتا اور وہ
. . . . . .	معرفت . . . . . .
اس کے بعد وہ کہتے ہین ،	
فان نشطت ایها الاخ البار	تو اگر اے مہربان و نیک بھائی !
الرحیم الی قرأة هذه الکتب	تجھے یا تیرے بھائیون کو ان چارون
الاربعة انت واخوانک	کتابون کے پڑھنے کا شوق ہو، کہ
لتعلم ما فیها وتفهم معانیها	اُن کے مضامین کو تو جانے اور اُنکے
وتعرف اسرارها فهلم	مطالب کو سمجھے اور اُن کے بھیدون
الی حضور مجلس اخوان	سے واقف ہو، تو اپنے اُن بھائیون کی
لک وفضلاء واصدقاء	مجلس مین شرکت کر جو فضیلت والے
لک کرام، تسمع اقاویلهم	ہین، اور تیرے معزز مخلص دوست
وتری شمائلهم، وتعرف	ہین، انکی باتین سنے گا، ان کے
سیرتهم، لعلک تتخلق	خصائل حسنہ دیکھے گا، اور اُن کے
باخلاقهم، وتتهذب	اخلاق جانے گا، شاید کہ تو بھی اُنکے
بآدابهم . . . وتوفق	جیسے اخلاق سیکھے اور اُن کے آداب
للصعود الی ملکوت السماء	و آئین سے تہذیب حاصل کرے ،
وتنظر الی الملأ الاعلی	. . . . . اور آسمانی مملکت میں چڑھنے

الحافّین حول العرش،	کی توفیق تجھے ملے اور فرشتگان خاص کو جو عرش
(ج ۴ ص ۲۰۹، بمبئی)	الٰہی کو گھیرے ہین، تو دیکھ سکے،

اسی کتاب کی دوسری جلد مین یہ بیان کیا ہے کہ اہل فلسفہ پیغمبرون کے مذہب کے منکر اور اہل مذاہب، فلاسفہ کی تصنیفات سے منحرف ہوتے ہین، اور ہم ان دونون مین تطبیق دیکر دونون کی یکسان تصدیق کرتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ یہ دونون ایک ہی اصل کی دو شاخین اور ایک ہی منزل مقصود کے دو راستے ہین،

وقوم من العلماء الشرعیین	علماے دین کا ایک گروہ ان مین سے
ینکرون اکثرہ اما لقصور	اکثر کا انکار کرتا ہے، یا تو اہل فلسفہ کے کلام
فهمهم عما وصف القوم او	کو نہ سمجھنے کے باعث، یا ان کے کلام مین
لترکهم النظر فیها، واشتغالهم	غور نہ کرنے اور صرف علوم و احکام شرعیہ
بعلم الشرع واحکامه، او	مین مشغولی کے سبب سے، یا اس کا
لعناد بینهما، وکذالك	موجب یہ ہے کہ ان دونون گروہون
ایضًا ان اکثر من ینظر فی العلوم	مین مخالفت اور عناد ہے، اور نیز اسی
الحکمیة من المبتدین	طرح اہل فلسفہ مین سے اکثر مبتدی اور
فیها والمتوسطین من بینهم	اور متوسط لوگ امر نبوت اور احکام
یتهاونون بامر الناموس و	شریعت کے متعلق سستی کرتے ہین، اور اہل
احکام الشریعة، ویزرون	شرع کی تحقیر کرتے ہین، اور احکام شرع

باهله .... بالدخول تحت	کو صرف ڈر سے اور بادل ناخواستہ
احكامه الا خوفا وكرها ...	قبول کرتے ہیں . . . . . .
.. كل ذالك لقصور	. . . . . . یہ تمام باتیں اسلیے
الفريقين جميعا عن معرفة	ہیں کہ دونوں فریق اشیاے مذکورہ
حقائق هذه الاشياء المذكورة	کی حقیقت شناسی سے قاصر ہیں،
ولقلة علمهم ايضا بماهية	اور اس لیے بھی کہ یہ دونوں کائنات
الكائنات، ولما كان من	کی ماہیت سے بے خبر ہیں، اور چونکہ
مذهب اخواننا الفضلاء	ہمارے معزز اہل علم بھائیوں کا مذہب
الكرام النظر فيهما جميعا و	یہ ہے کہ ان شرعی اور عقلی دونوں
الكشف عن حقائق اشياءهما،	علوم میں غور کریں، اور دونوں کی
اعنى العلوم الحكمية والنبوية	حقیقتوں کو کھولیں، یعنی علوم حکمت
جميعا .... ثم اعلم ان	اور علوم نبوت دونوں کی . . .
العلوم الحكمية والشرعية	. . . پھر جان لے کہ علم حکمت اور
النبوية كلاهما امران	علم شریعت دونوں خدائی علم ہیں
الهيان، يتفقان فى الغرض	غرض اور مقصد اصلی میں دونوں
المقصود فيهما الذى هو	متفق ہیں، اور جزئیات میں مختلف ہیں
الاصل، ويختلفان فى الفروع	یعنی یہ کہ فلسفہ کی برترین غرض

وذلك ان الغرض الاقصیٰ	جیسا کہ کہا گیا ہے، یہ ہے کہ انسانی
من الفلسفة هو ما قيل انها	قوت کے مطابق صفاتِ الٰہی سے
التشبه بالاله بحسب طاقة	تشبہ پیدا کیا جائے، جیسا کہ ہم نے
البشر، كما بيّنّا في رسائلنا	اپنے سارے رسالون مین بیان کیا
اجمع...... وهكذا الغرض	ہے ....
من النبوة والناموس هو	... اسی طرح نبوت اور شریعت
تهذيب النفس الانسانية	کی غرض بھی نفسِ انسانی کی تہذیب
واصلاحها، وتخليصها من	واصلاح، اور اس دنیاے کون
جهنم عالم الكون والفساد،	وفساد کی جہنم سے اُس کو رہائی دینا
ايصالها الى الجنة ونعيم اهلها	اور دنیائے آسمان کی جنت اور اہل
في نسخة عالم الافلاك...	جنت کی نعمت تک پہنچانا ہے۔
.... وهذا هو الاتفاق	...... یہ دونون
والمقصود من العلوم الحكمية	کی متحدہ غرض ہے، اور یہی علوم حکمت
والشريعة النبوية. (رسائل ۳۳۲ ج ۲ بمبئی)	اور شریعت دونون کا واحد مقصود ہے،

ان مطالب کے سمجھنے کے بعد آؤ ہم خیام کو سمجھین، اُس کے قدیم سوانح نگار کاتب اصفہانی نے جو اس سے بہت ہی قریب العہد تھا، اُس کے طریقہ و مذہب کی یہ تفصیل کی ہے،

امام خراسان، وعلامۃ الزمان	خراسان کا امام، اپنے زمانہ کا علامہ،
یعلم علم یونان، ویحثّ علی	یونان کا علم جانتا تھا، اور واحد جزا
طلب الواحد الدیّان، بتطہیر	دہندہ کی طلب کی تلقین کرتا تھا،
الحرکات البدنیۃ، لتنزیہ	اعمال بدنی کی پاکی کے ذریعہ سے تاکہ
النفس الانسانیۃ، ویامر	نفس انسانی پاکیزہ ہو، اور یونانی
بالتزام السیاسۃ المدنیۃ	فلسفیانہ اصول کے مطابق اخلاق
حسب القواعد الیونانیۃ	کے اختیار کرنے کا حکم دیتا تھا،

(ازالۃ الخفا صفحہ ۲۲۳ مطبع)

ان چند سطرون مین خیام کی جو تصویر کھینچی گئی ہے، اُس سے زیادہ اس کے خیالات کی کوئی صحیح تصویر نہین مل سکتی،

غور کرو یہ وہی شریعت ہے جس کی تلقین اخوان الصفا مین ہے، اور جس کا اجمالی نقشہ ابوعلی سینا کی الٰہیات مین نظر آتا ہے، اور اوپر جاؤ تو یونان کے خالص رواقی اور اخلاقی فلاسفرون کی زندگیون مین نظر آتا ہے، اور بعد کو افلاطون الٰہی اور اسکندریہ کے مذہبی فلاسفرون کی تلقینات ہین،

یہ تو معلوم ہو چکا کہ خیام کا شمار حکما مین کرنا چاہئے، لیکن اوپر حکما کی چار قسمین گذری ہین، سوال یہ ہے کہ خیام ان تینون مین سے کس قسم مین تھا؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود اُسی کی کتاب سے ملتا ہے، اس کے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) کے آخر مین حسب ذیل باب ہے،

بدانکہ کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہ و تعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اوّل متکلمانند کہ ایشان بجدل و حجت ہائے اقناعی راضی شدہ اند و بدان قدر پسند کردند، در معرفت باری عزّ اسمہٗ دوم[۲] فلاسفہ و حکما اند کہ ایشان با دلۂ عقلی صرف در قوانینِ منطقی طلبِ شناخت کردند و ہیچ ادلہ اقناعی نکردند لیکن ایشان نیز بشرائطِ منطق وفا نتوانستن کرد و از ان عاجز اند، سیوم[۳] اسماعیلیان اند و تعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریقِ معرفت جز اخبارِ خبر دہندۂ صادق[۱] نیست چہ در ادلۂ معرفتِ صانع و ذات و صفات وے اشکالات بسیار است، و ادلۂ متعارف و عقول دران متحیر و عاجز، پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قولِ صادق طلبند، چہارم[۴] اہلِ تصوف بودند کہ ایشان بتفکر اندیشہ طلب معرفت نہ کردند، کہ تصفیۂ باطن و تہذیبِ اخلاقِ نفسِ ناطقہ را از کدورتِ طبیعت و ہیأتِ بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد صورتہائے آن بحقیقت در آنجا ے گہ پیدا شود بے ہیچ شکے و شبہے، و این طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند مبخول نیست، و آنجا منع و حجاب نیست، پس ہر انچ آدمی را نبود از کدورتِ طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود و حائل و مانع دور گردد، حقائق چیزہا چنانکہ باشد پیدا شود۔"

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ متکلم حکیم نہ تھا، فلسفی حکیم بھی نہ تھا، اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا، اگر تھا تو صوفی حکیم، اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ، اور صواب جانتا تھا، صوفیہ کے ساتھ اس کے تعلق و نسبت کی پہلی اطلاع ہم کو اخبار الحکما، قفطی (سنہ ۶۴۶ھ) کی زبانی بھی

۱؎ دیکھو وجہ دین حکیم ناصر خسرو اسماعیلی، گفتار دوم "اندر پیدا کردن خداوند حق از جملہ دعوی کنندگان" مطبع کاویانی برلن ص ۱۲

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ	بعد کے صوفیا ایکے شعر کے کچھ ظاہری مطالب
علیٰ شیٔ من ظواہر شعرہ،	سے واقف ہوے،

پھر اسی کتاب مین اوس کے سفر بغداد کے سلسلہ مین اس کے خاص فرقے کے لوگون کا ذکر ہے

ولما حصل ببغداد سعی الیہ	اور جب وہ بغداد آیا تو علم قدیم مین
اہل طریقتہ فی العلم القدیم	اس کے طریقہ والے اس کے پاس آئے
......ورجع من حجہ الی بلدہ	. . . . اور
یروح الی محل العبادۃ ویغدو	وہ حج سے اپنے شہر واپس آیا تو صرف اپنے
(ص ۱۶۳ مصر)	عبادتگاہ مین صبح شام آیا جایا کرتا تھا،

"اہل طریقتہ فی العلم القدیم" سے ہویدا ہے کہ اس کے ہم خیال اہل علم قدیم بغداد مین موجود تھے، "علم قدیم" سے مراد غالباً فلسفہ ہے، مگر فلسفیانہ تصوّف بھی فلسفہ سے باہر نہین اوپر کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے ظاہر ہے کہ وہ حج سے واپس آکر گوشہ نشین ہوگیا اور صرف اپنی عبادتگاہ مین اُس کی آمدورفت تھی، ان دونون ٹکڑون کو ملاؤ تو یہ ثابت ہوگا کہ وہ ایک طرف "علم قدیم" کا ماہر و معتقد تھا، اور دوسری طرف عابد گوشہ نشین، اس لیے وہ حقیقت مین "حکیم صوفی" تھا،

خیام کا تصوّف فلسفیانہ تھا مین نے اوپر کہا ہے کہ فلسفیانہ تصوف فلسفہ سے باہر نہین، اصل یہ ہے کہ تصوّف کا لفظ اب مدت سے دو معنون مین بولا جاتا ہے، یا یہ کہو کہ تصوف کی دو قسمین ہین، ایک مذہبی تصوّف، اور دوسرا فلسفیانہ تصوّف، مذہبی تصوّف سے مقصود

مذہبی روح یعنی اخلاص محبت، زہد، تقویٰ، عبادت، اور شریعت پر سنت نبوی کے مطابق عمل ہے، اور اسی کا نام حدیث کی اصطلاح مین احسانؔ ہے، پہلی اور دوسری صدی مین زہاد اور عباد اسی قسم کے تھے، عام مسلمانون سے الگ ان کے کچھ خاص عقائد اور خیالات نہ تھے، وہ فلسفہ سے بھی نا آشنا تھے، وہ صرف قرآن وحدیث سے توغل رکھتے تھے اور روزہ، نماز، تلاوتِ قرآن اور نوافل ان کا شب و روز کا شغل تھا، اور اخلاص عمل اور خلق کی خدمت پر ان کے ہان سب سے زیادہ زور تھا،

اور فلسفیانہ تصوف سے مقصود الٰہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا، اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کرکے، انکی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے،

پہلے تصوف کا مرکزِ خیال نبوّت ہے، اور اس مین انبیاؑ کے احوال کی پیروی ہوتی ہے، اور دوسرے تصوف کا مرکز حکمت ہی، اور اس مین فلاسفہ اور حکما، کے احوال کی پیروی کیجاتی ہے، وشتان بینھما،

خیام کا تصوف مذہبی نہین بلکہ حکیمانہ تھا، یعنی اس کے سامنے انبیار کے احوال نہین بلکہ حکمار کے حالات تھے، اور انھین کے خیالات تھے، تصوّف کی ان دونون مختلف قسمون مین امتیاز نہ کرنے کے سبب سے، اسلامی تصوف کے مغربی مصنفین کو بہت کچھ اختلاط اور التباس پیش آیا ہے، عملی تصوّف کا آغاز تو اسلام مین زہد و ترک دنیا مین غلو سے ہوا، لیکن

لہ صحیح بخاری ابواب الایمان، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ مین اسلامی تصوّف کو بلفظ " احسان " ادا کیا ہے، اور یہ تعبیر صحیح ہے، اور خود حدیث نبویؐ سے ماخوذ ہے،

بعد کو اسمین جو نظری تصوف داخل ہوا جسمین خاص خیالات، خاص عقائد، اور ایک خاص قسم کے فلسفہ کی آمیزش تھی، وہ جدید افلاطونی اسکول کی تعلیمات تھین، جو اسلام کے خالص تصوف مین تیسری صدی کے اواخر سے شامل ہونے لگین یہی وہ تصوف ہے جس کو ہم "فلسفیانہ تصوف" کہتے ہین،

فلسفیانہ تصوف اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ یونان کا اشراقی، اور اسکندریہ کا افلاطونی اسکول ہونا بعض قدیم مسلمان حکمار کے نزدیک بھی مسلم تھا چنانچہ مشہور حکیم ابوریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کہتا ہے،

وکان فیھم من یری ان الاشیأ	ان حکیمون مین بعض ایسے تھے جو سمجھتے
کلھا شئ واحد ثم من قائل فی	تھے کہ تمام اشیا حقیقت مین ایک
ذلک بالکمون ومن قائل بالقوۃ	ہین، پھر ان مین بھی دو فریق ہین،
وان الانسان مثلاً لم یتفضل	ایک فریق اس کا قائل ہے کہ ان
عن الحجر والجماد الا بالقرب	اشیار کی امتیازی صفت ان مین چھپی
من العلۃ الاولی بالرتبۃ	موجود رہتی ہے، اور دوسرا کہتا ہے
والا فھو ھو، ومنھم من کان	کہ اس وقت ان مین موجود نہین
یری الوجود الحقیقی للعلۃ	رہتی بلکہ آیندہ اس کی استعداد ان مین
الاولی فقط لاستغنائھا	موجود رہتی ہے، مثلاً انسان پتھر
بذاتھا فیہ وحاجۃ غیرھا	اور جمادات سے صرف اس لیے ممتاز ہے

الیها، وان ماهو مفتقر فی الوجود الی غیره فوجوده کالخیال غیر حق، والحق هو الواحد الاوّل فقط، وهذا رای السوفیة وهم الحکماء فان "سوف" بالیونانیة الحکمة، وبها سُمّی الفیلسوف پیلا سوپا ای محبّ الحکمة، ولمّا ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رایهم سمّوا باسمهم،
(کتاب الهند ص ١٦ لیڈن)

کہ وہ علت اولی (خدا) سے رتبہ مین قریب، ورنہ وہ بھی پتھر اور جمادہی ہے، ان مین سے بعضون کی یہ رائے تھی کہ حقیقی وجود صرف علت اولی کا ہے، کیونکہ وہ اپنے وجود مین غیر کی محتاج نہین، اور اسکے علاوہ دوسرے موجودات اپنے وجود مین اس کے محتاج ہین، اور جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج ہو اسکا وجود خیالی ہو، اور حق نہین ہو، اور حق وہی ایک اوّل ہو، اور یہ رائے سوفیہ کی ہو، اور وہی حکما ہین کیونکہ "سوف" یونانی مین "حکمت" کو کہتے ہین، اور اسی سے فیلسوف کو یونانی مین "پیلا سوپا" کہتے ہین یعنی "حکمت کا عاشق" اور چونکہ اسلام مین بعض لوگ انکی رائے کے قریب قریب گئے، اسلیے وہ بھی اسی نام (صوفی) سے پکارے گئے،

علامہ ابن تیمیہ المتوفی سنہ ٧٢٨ھ جو عقل و نقل اور فلسفہ و مذہب دونون کے امام تھے اپنے رسالہ فی السماع والرقص مین لکھتے ہین[1]:۔

وابن سینا احدث فلسفة رکّبها من کلام سلفه الیونانی ومما اخذه من اهل الکلام

اور ابن سینا نے ایک فلسفہ پیدا کیا جسکو اس نے اپنے پہلے کے یونانی فلاسفہ اور (مسلمانون مین سے) بدعتی متکلمین جہمیہ

[1] مجموعہ رسائل کبریٰ ابن تیمیہ جلد دوم ص ٢٠٠ مطبعہ عامرہ شرفیہ مصر،

المبتدعين الجهمية ونحوهم،	وغیرہ کے خیالات سے ملا جلا کر بنایا تھا،
وسلك طريق الملاحدة	اور بہت سی علمی و عملی باتوں میں وہ
الاسماعيلية في كثير من امورهم	اسمٰعیلی ملحدوں کے راستہ پر چلا، اور کچھ باتیں
العلمية والعملية، ومزجه	اس میں صوفیہ کی ملادیں، جو حقیقت میں
بشيء من كلام الصوفية و	اس کے ہم خیال اسمٰعیلی قرامطہ باطنیہ
حقيقته تعود الى كلام اخوانه	کے خیالات سے ماخوذ ہیں کیونکہ ابن سینا
الاسماعيلية القرامطة الباطنية	کے اہل خاندان، مصر کے حاکم بامر اللہ
فان اهل بيته كانوا من	(فاطمی اسمٰعیلی) کے پیرووں میں
اتباع الحاكم الذي كان بمصر	تھے، یہ لوگ اسی کے زمانہ میں تھے
كانوا في زمانه ودينهم	اور ان کا مذہب رسائل اخوان الصفا
دين اصحاب رسائل اخوان الصفا،	والوں کا مذہب تھا،

حاجی خلیفہ چلپی کشف الظنون میں تصوف کے ضمن میں کہتا ہے،

واعلم ان الاشراقيين من	اور جاننا چاہیے کہ حکماے الٰہیات میں
الحكماء الالهيين كالصوفيين	سے اشراقی مشرب اور اصطلاح میں
في المشرب والاصطلاح،	صوفیوں کے مانند ہیں، خصوصاً ان
خصوصا المتاخرين منهم	میں سے پچھلے (اشراقی) لیکن فرق
الا ما يخالف مذهبهم	صرف ان مسائل میں ہے جنہیں

مذاہب اہل الاسلام ولا — اشراقیہ کا مذہب، اسلام کے مذہب کے مخالف ہے

یبعد ان یوخذ ہذا الاصطلاح — اور یہ کچھ بعید نہیں کہ یہ اصطلاح (تصوف)

من اصطلاحہم کما لا یخفی علی — انھی کی اصطلاح (سوف) سے ماخوذ ہو

من تتبع کتب حکمۃ الاشراق — جیسا کہ یہ اس شخص سے چھپا نہیں جسنے اشراقی کی کتابیں پڑھی ہیں

خیر یہ لوگ تو حلقۂ تصوف سے باہر کے ہیں، شیخ فرید الدین عطار، جو مشہور صوفی ہیں ا

تذکرۃ الاولیاء میں شیخ ابوالحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ اور شیخ ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی باہمی ملاقات کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہیں،

> تا بعد ازان طریقت (تصوف) بفلسفہ کشید چنانکہ معلوم ہست، (ص ۲۰۷ گب، نصف ثانی)

دبستان المذاہب کا مصنف فانی کشمیری المتوفی ۱۰۸۱ھ جو خود اسی فلسفیانہ تصوف کی شراب سے بدمست تھا، صوفیہ کے عقاید کے ضمن میں ایک عارف کی زبان سے نقل کرتا ہے،

> از عارف بحق سبحانی، نامہ نگار شنیدہ: کہ در عقائد صوفیہ صفیہ ہمانست کہ اشراقیان راست، اما صوفیہ اکنون عقائد بہ رمز و اشارات درآمیختہ اند تا نا اہل در نیابد، بر سنت انبیاء و اولیاء و قدمائے حکماء۔ (ص ۳۱۸ بمبئی)

ان حوالوں سے یہ واضح ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفۂ اشراق، جدید افلاطونی الہیات اور اخوان الصفا کی تاویلات ایک ہی سرچشمہ کی دھارین ہین،

ان تفصیلات کے بعد یہ معلوم ہوا ہوگا کہ خیام کا مشرب و مسلک درحقیقت "فلسفیانہ تصوف" تھا، اور وہ خود ایک "صوفی حکیم" تھا، اب آؤ اس کے اندرونی خیالات اور عقائد کا

بھی جائزہ لے لیں، بیرونی جیسے محرم راز کی زبانی ابھی سُن چکے ہو کہ حکماے صوفیہ کو وجود کی بحث و تحقیق سے خاص دلچسپی تھی اور وہ علت اولیٰ جس کو "الاول" (پہلا) اور "الحق" کہتے تھے، اس کے وجود حقیقی اور دوسرے موجودات کے وجود خیالی کے قائل تھے، خیام کے فلسفیانہ رسائل پر جو تبصرہ پہلے گذر چکا ہے اس کے مطالعہ سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کو وجود کی بحث سے کتنی دلچسپی تھی اور وہ اس عقیدہ کا دل وجان سے کتنا معتقد تھا، علت اولیٰ سے تشبہ کو کمال سمجھنا، یہ تلقین بھی خیام کے رسالہ کلیات الوجود مین ملتی ہے، اور یہی تعلیم اخوان الصفا مین ہے، جیسا کہ ابھی چند صفحے اوپر ہم "تشبہ بالالہ والصعود الی ملکوت السماء والنظر الی الملاء الاعلیٰ" کے الفاظ مین نقل کر آئے ہین،

اس نے اپنے "پسندیدہ تصوف" کے اصل اصول کا ذکر اپنے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) مین ان لفظون مین کیا ہے،

"ایشان بتفکر اندیشہ طلب معرفت نکردند، کہ بتصفیۂ باطن وتہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت وہیئت بدنی منزہ کردند چون آن جوہر صافی گشت ودر مقابلۂ ملکوت افتاد صورتہاے آن بحقیقت در آنجا بیگمان پیدا شود، بے ہیچ شکے وشبہتے"

یہ اصول، یہ طرز کلام، یہ اصطلاح تمامتر اسکندرانی اشراقی الٰہیات یعنی جدید افلاطونی حکما کی ہے، اور بالکل یہی رنگ رسائل اخوان الصفا مین جھلکتا ہے، اور یہی فلسفیانہ تصوف کی غایت ہے،

اسی طرح کمالات انسانی کی انتہا "معرفت" کو قرار دینا، جیسا کہ خیام کے اس فقرہ سے

ظاہر ہے جو اس نے مرتے وقت کہا،

"خداوندا مین نے اپنے امکان بھر تیری معرفت حاصل کی مجھے بخشدے، میری یہی معرفت تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" (بیہقی و شہرزوری)

اسی مذہب و مسلک کی بولی ہے،

معرفت کا راستہ خیام کے نزدیک ریاضت ہے جیسا کہ اسکے رسالہ وصف الموصوف مین ہے

فمن وجد نفسہ من المقصرین	تو جو اپنے آپ کو اس علم مین قاصر پائے
فی ھذا العلم . . . . و	. . . . . . تو
علیہ بالریاضۃ التامۃ و	اوس پر کامل ریاضت اور
الاستعانۃ بحسن التوفیق	اللہ تعالے کے حسن توفیق کی مدد
من اللہ تعالیٰ،	مانگنا واجب ہے،

یہ تعلیم بھی وہین کی ہے،

خدا اور اس کی ذات و صفات اور نبوت و رسالت کے متعلق خیام کے وہی حکیمانہ خیالات ہین جو اخوان الصفا کے رسالون اور بوعلی سینا کے اشارات و شفا مین ملتے ہین، جیسا کہ رسالہ کون و تکلیف مین اُس نے خود ظاہر کیا ہے، فیثاغورث کے مسئلہ عدد سے بھی اس کو دلچسپی ہے، جس کو اس نے اپنے رسالہ کلیات الوجود مین ذکر کیا ہے، اس مسئلہ کے ساتھ رسائل اخوان الصفا کے مصنفین کو بھی وہی عقیدت تھی، جس کا ذکر انھون نے اپنے رسالہ حساب مین کیا ہے،

اس کی حکیمانہ توحید، اور ارواح و ملائکہ کی حقیقت کا بیان اس رباعی مین ہے جو گو پونڈین لائبریری اور لاہور کے قلمی نسخون مین نہین، مگر دوسرے نسخون مین ہے، اور وہ تمامتر خیام کے خیال کے مطابق ہے[1]،

حق جان جہان ست و جہان جملہ بدن ✕ ارواح و ملائکہ حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا ✕ توحید ہمین است، دگرہا ہمہ فن

دوسرے حکما، کی طرح وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت کو جانتا تھا، چنانچہ اپنی موت کے وقت جو دعا اسکی زبان پر تھی وہ یہ تھی،

اللھم تعرف انی عرفتك علی ✕ خداوندا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
مبلغ امکانی، فاغفرلی، فان ✕ امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے بخشدے
معرفتی ایاك وسیلتی الیك ✕ کہ میری یہی معرفت تیرے حضور مین

اُسی کی ایک رباعی سے بھی اس کا یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہتا ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود ✕ قدر تو بقدر معرفت خواہد بود[2]

اس سے زیادہ وضاحت ایک اور دوسری رباعی مین ہی،

ساقی مے معرفت مرا کرمت است ✕ در مشرب بے معرفتان معصیت است
بے معرفت آدمی چہ کار آید ہیچ ✕ مقصود ز آدمی ہمین معرفت است[3]

اس دعا کے ان الفاظ سے کہ "مین نے تجھکو اپنے امکان بھر جانا" یہ اشارہ ملتا ہے کہ

---

[1] دارا شکوہ نے مجمع البحرین مین اسکو سعد الدین حموی المتوفی ۶۵۰ھ کیطرف منسوب کیا ہو، ص ۷۰ الکلکتہ[2] ولسنہ و بمبئی و تعلیقہ ۷۵۲ گلزار تذکرہ بمبئی کا قافیہ ... [illegible]

وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا، اور سمجھتا تھا کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے یہ عقیدہ اسکی ایک رباعی مین اس طرح ادا ہوا ہے،

(کُنہ خردم در خور اثبات تو نیست — و اندیشۂ من بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کے دانم — داننده ذات تو بجز ذات تو نیست[1])

خدا کے عالم کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اسکی حسب ذیل رباعی مین یہ خیال کس خوبی سے ادا ہوا ہے،

(ستّرم ہمہ اشیاے فلک می داند — کو موی بموی ورگ برگ میداند
گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی — با او چہ کنی کہ یک بیک میداند[2])

رسالۂ کون مین خداے تعالیٰ کا نام جس کو وہ الحق، الاوّل، الواجب، الحق الاوّل وغیرہ الفاظ سے ادا کرتا ہے، بڑے اہتمام اور ادب سے لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ کا فیضان ہین،

علی تحقق وجود الحق الاول اعنی الذی عنہ	اس "حقِ اوّل" پر جس سے ہر موجود
وجود کل موجود جلّ جلالہ،	کا وجود ہے، وہ بزرگ ہو اور اُسکے
وتقدست اسماءہ ولا الٰہ غیرہ	نام مقدس ہون، اور اس کے سوا
الذی فاضت الموجودات عنہ	کوئی دوسرا معبود نہین، جس سے تمام موجودات
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب التی	نے اُس سلسلۂ ترتیب مین منظم ہوکر

[1] دلبستہ، وبمبئی و کاویانی (۵۷) [2] دلبستہ، و مجموعہ منتخبات دار المصنفین، وویتفیلڈ،

اقتضتها الحکمۃ الحقۃ بالبرہان	فیض پایا ہے، جس کی سچی حکمت
(ص ۱۷۴ رسالۂ کون)	بدلیل مقتضی ہے،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکی طرف بعض منسوب رباعیون کو پڑھکر جس نے اس کو خدا کا منکر سمجھا ہے، وہ کتنی غلطی پر ہے، وہ خدا کو ہمہ خیر اور سراپا نیک تصور کرتا تھا، اور یقین رکھتا تھا کہ اس کے تمام کام بھی خیر محض ہین، دوسرے رسالہ (ثلاثۃ اسئلہ) مین کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرفہ من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین سے
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	سمجھتا ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ
عن الظلم والشر (ص ۱۸۳)	اس بارگاہِ ربانی کو ظلم و شر سے پاک کرے

رسالہ "وصف وموصوف" جو حقیقت مین وجود کے مباحث پر ہے، اس کے آخر مین وہ کہتا ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات و	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
الماھیات انما تفیض من ذات	حق تعالی سے جو مبدءِ اول ہے،
المبدء الاول الحق جل جلالہ	ترتیب اور سلسلۂ نظام کیساتھ فائض
علی ترتیب وفی سلسلۃ نظام	ہوئی ہین، اور یہ سب کی سب
وھی کلھا خیرات لا شر فیھا	خیر ہین، ان مین شر کسی
بوجہ من الوجوہ،	حیثیت سے کچھ نہین،

یہ خیالات اس کی اس رباعی مین تمامتر موجود ہین،

گویند بحشر جست و جو خواهد بود × وآن یار عزیز تند خو خواهد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید × خوش باش که عاقبت نکو خواهد بود

اسکی طرف ایک رباعی منسوب ہے،

ترکیب پیالہ کہ درہم پیوست × بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پای نازنین از سر دست × از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست[1]

مقصود یہ ہے کہ ایک سرشار شرابی کو ایک ذرا سے تعلق سے تو اپنے پیالہ سے یہ محبت ہو جاتی ہے کہ اس کا توڑنا گوارا نہین کرتا، پھر کیونکر یہ ممکن ہے کہ پروردگار عالم جس نے یہ حسین سے حسین مخلوقات بنائی ہے وہ خود غصہ یا انتقام مین آکر اس کو توڑ پھوڑ ڈالے،

(اسی فلسفہ کی بنا پر خیام مین مرجئیت[2] کے خیالات پاے جاتے ہین، یعنی یہ کہ خدا اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہین دیگا، گنہگارون کے تمام گناہ وہ اپنے کمال مہربانی سے معاف کر دیگا، کیونکہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہین، اور وہ خیر محض ہے،

خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست × وز خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آن را کہ گنہ نکرد غفران نبود × غفران ز براے گنہ آمد غم چیست

شاہا دہر اباحت ز می خوردن ماست × خون دو ہزار توبہ در گردن ماست
گر من نکنم گناہ رحمت کہ کند[3] × کار آیش رحمت از گنہ کردن ماست

[1] مطابق متن نسخہ بوڈلین، [2] مرجئیہ اسلام مین ایک فرقہ ہے جس کا اعتقاد ہے کہ ایمان کے بعد تمام گناہ قیامت مین معاف ہو جائین گے، بعض بڑے بڑے فقہا، اور محدثین اس فرقہ مین شمار کئے جاتے ہین،
[3] موافق متن نسخۂ وسینہ بمبئی کے نسخون مین تیسرے مصرع مین "کہ" کی جگہ "چہ" ہے، و نیفیلڈ مین چوتھا مصرع یہ رحمت ہمہ موقوف گنہ کردن ماست

از ز دچو گل وجود ما می آراست	دانست ز فعل ما چہ بر خواہد خواست
بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مر است	پس سوختن روز قیامت از کجا است[1]

نبوت و رسالت کے معنی اس کے نزدیک اس "شخصیت کاملہ" کے ہیں، جو سنت عالیہ لیکر اس دنیا کے امن و نظام کو قائم کرتی اور اہل دنیا کو ملوثات دنیا سے پاک کر کے حق تعالیٰ کی طرف دعوت دیتی ہے، اور وہ روحانی قوتوں سے مؤید ہوتی ہے، رسالہ کون تکے آخر میں اس نے نبوت و رسالت کی یہی تشریح کی ہے، اور یہی فارابی کے رسائل اور ابو علی سینا کے اشارات میں ہے،

(خیام جبر کا قائل تھا جس طرح اس کا یہ خیال رباعیات کے حرف حرف سے نمایاں ہے) اس کے فلسفیانہ رسالہ (ثلاثہ اسئلہ) سے بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے،

فلعل الجبری اقرب الی الحق فی بادی	شاید بظاہر جبری حق کے زیادہ
الرای وظاہر النظر،	قریب ہے،

یہی اسکی رباعیوں میں بھی ہے، مثلاً

(از رفتہ قلم ہیچ دگرگون نشود	وز خوردن غم بجز جگر خون نشود
گو در ہمہ عمر خویش خونابہ خوری	یک قطرہ از آن کہ ہست افزون نشود)

(مگر یہ پیش نظر رہے کہ خیام کا جبر مذہبی استدلالات پر مبنی نہیں، بلکہ فلسفیانہ دلائل پر مبنی ہے، خود کہتا ہے،

---

[1] مطابق کاویانی،

نیکی و بدی کہ در نہاد بشر است | شادی و غمی کہ در قضا و قدر است
با چرخ مکن حوالہ کاندر رہِ عقل | چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر است

یہ بالکل اس جدید افلاطونی فلسفہ مشائیہ کے مطابق ہے، جس کی تشریح بو علی سینا نے کی ہے گو آسمان کی گردش ہی سے مادّی دنیا کے تمام انقلابات ہیں، مگر آسمان اپنی گردش اور اپنے نتائج کے پیدا کرنے مین بالکل مجبور ہے،

الٰہیات کے اس مسئلہ کا سمجھنا ان مقدمات کے سمجھنے پر مبنی ہے،

۱- حضرت باری واجب الوجود، ہر جہت سے واحد ہے،

۲- اور جو ہر جہت سے واحد ہو، اس سے ایک فعل صادر ہو سکتا ہے، کہ اگر اس سے دو فعل صادر ہونگے تو وہ ہر جہت سے واحد نہ رہیگا، کہ اسکے فاعل اور اس کے فاعل کی دو جہتین ہو کر اسکی وحدت باطل ہو جائیگی،

نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت باری واجب الوجود سے صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے، جسکا نام عقل اوّل ہے،

دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ علت تامہ سے معلول کا تخلف نہین ہو سکتا، جس وقت کسی شے کی علت تامہ پائی جائیگی، اسی وقت اس کا معلول پایا جائیگا، چابی ہلنے کے ساتھ ہی معاً تالا کھل جائیگا، واجب الوجود جو ہر جہت سے واحد ہے، وہ علت تامہ ہے، اس کے وجود کیساتھ ہی اس کا معلول اوّل بلا واسطہ وجود پذیر ہو جائے گا، اس کا نام عقل اوّل ہے، اب عقل اوّل مین دو جہتین ہین، ایک یہ کہ وہ علتِ اولیٰ کی معلول ہے اور علتِ قدیمہ کے ساتھ معلو

قدیم ہے، دوسرے یہ کہ وہ علتِ اولیٰ سے حادث ہوئی ہے اسی لیے وہ حادث بالذات اور واجب بالغیر ہے، اس لیے اس سے دو فعل صادر ہونگے، بنا برین عقلِ اول سے عقلِ ثانی اور فلکِ اول پیدا ہوا، اسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، اور فلکِ دوم، اور عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور فلکِ سوم، اور عقلِ رابع سے عقلِ خامس اور فلکِ چہارم، عقلِ خامس سے عقلِ سادس اور فلکِ پنجم، عقلِ سادس سے عقلِ سابع، اور فلکِ ششم، پھر عقلِ سابع سے عقلِ ثامن اور فلکِ ہفتم، اور عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع اور فلکِ ہشتم، اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر اور فلکِ نہم، فلکِ نہم کو حرکت لازم تھی حرکت ہوئی، اس حرکت نے تمام افلاک کو حرکت دی، افلاک کی حرکات سے مادّہ کا وجود ہوا، اور اس مین حرکت اور انقلاب اور ترکیب وامتزاج اور کون وفساد کا آغاز ہوا، اور دنیا کی رنگا رنگ ہستیون کا وجود ہوا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا،

خیام نے اس مسئلہ کی تقریر رسالہ **کلیات الوجود** مین پوری طرح کی ہے، اور اس سلسلۃ الوجود کو مفصل بیان کیا ہے، خیام کے عربی اشعار اور بعض فارسی رباعیات مین بھی اس کا یہ خیال ملتا ہے، چنانچہ اس کے ان عربی اشعار مین جنکو بیہقی اور شہرزوری نے نقل کیا ہے، ایک شعر یہ ہے،

یدبّر لی الدنیا بل السبعۃ العلیٰ	میرے لیے کل دنیا، بلکہ ساتون ستارے بلکہ افقِ اعلیٰ
بل الافق الاعلیٰ اذا جاش خاطری	مصروفِ تدبیر ہے جب میرا دل جوش مارے،

قفطی نے اس کا یہ عربی شعر نقل کیا ہے،

الیس قضی الافلاک[1] فی دورھا بان	کیا آسمانون نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہین کرلیا
تعید الی نحس جمیع المساعد	کہ وہ تمام نیک بختیون کو بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

یہ الٰہیات کے وہی خیالات ہین، اور آج بھی "گردشِ فلک" کا تخیل ہماری فارسی شاعری کا جزو ہی،

عقول، نفوس، افلاک اور موالیدِ ثلاثہ اس کے نزدیک مبدءِ اوّل (خدا) یا واجب الوجود اور ممکنات کے درمیان واسطہ ہین، اور اسکی معرفت کو وہ انسانیت کا ضروری جزو جانتا ہی، چنانچہ کلیات الوجود مین کہتا ہے،

"واین قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۂ ترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید، و علت وجود او اند، نہ از جنسِ ایزد جلّ جلالہ"

خیام جس زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی دعوت دیتا ہے، وہ بھی مذہبی نہین بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہد خشک فلاسفرون کی تعلیم کے مطابق ہے، قفطی نے کاتب اصفہانی کے ذریعہ اس کے جو خیالات نقل کئے ہین، ان کی حرف حرف تائید اسکے عربی شعر سے ہوتی ہی،

اصوم عن الفحشاء جہرًا و خفیۃ	مین علانیہ اور چھپی ہر برائی سے روزہ رکھتا ہون یعنی باز رہتا ہون
عفافًا و افطاری بتقدیس فاطری	اپنی عفت و پاکدامنی کی خاطر اور میرا افطار یہ ہی کہ خالق کی تقدیس کرون

---

[1] شہرزوری مین یہ پہلا مصرع اس طرح ہی،

الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان — کیا خدائے رحمان نے اپنے حکم مین یہ فیصلہ نہین کردیا

میرے خیال مین قفطی کی نقل صحیح معلوم ہوتی ہے، کہ اس کے خیالات سے اسی مین تطابق ہوتا ہے،

غرض گناہ اور رذائل سے پرہیز وہ جنت کے حصول یا خدا کے لیے نہیں، بلکہ عفتِ نفس کے لیے کرتا ہے، جس کا دوسرا اصطلاحی نام ان الٰہی حکما کے یہاں "تکمیلِ نفس" ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ نفسِ انسانی تمامتر ناقص ہے، اس عالمِ امکان میں یہ اپنی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے، اس کی تکمیل علومِ عالیہ اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول سے ہوتی ہے، اور جو علوم اور اخلاق اُس کو حاصل ہوتے ہیں، اُن کا نام "ملکاتِ نفسانیہ" ہے، یہی ملکاتِ نفسانیہ مرنے کے بعد اس کی جنت یا دوزخ ہیں، اگر اچھے ملکات ہیں تو نفس کو سرور حاصل ہوگا، یہ جنت ہے، اور اگر برے ہیں تو اس کو افسوس و حسرت و ندامت ہوگی اور ہمیشہ کڑھتا رہیگا، یہ اُس کی دوزخ ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود[1] | قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
درحسن صفت کوش کہ در روزِ جزا | حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود

[1] یہ رباعی مطبوعات کاویانی و وینفیلڈ و گلزار حسنی و کارخانہ محمدی بمبئی اور نسخہ قلمی لیسنہ میں موجود ہے، مگر بمبئی کے مطبوعہ نسخوں میں چوتھے مصرع کا پہلا لفظ "شمر" ہے جو بے معنی ہے، کاویانی، وینفیلڈ اور دلیسنہ میں یہ لفظ حشر ہے جو صحیح ہے، مگر وینفیلڈ، دلیسنہ اور بمبئی کے نسخوں میں پہلے اور چوتھے مصرعوں کا قافیہ ایک ہے یعنی "صفت" شاید اہل فن کو اس میں کچھ عذر ہو، کاویانی نسخہ میں یہ مصرع اس طرح ہے، جس سے وہ عیب جاتا رہتا ہے، ع
"فردا کہ جزاے شش جہت خواہد بود"
مگر معنی میں تکلف پیدا ہوجاتا ہے، شاید کہ "شش جہت" کے بجاے "ہر جہت" زیادہ بامعنی ہو، مجموعہ منتخبات اشعار دار المصنفین میں بھی "شش جہت" ہے، مگر اس میں یہ رباعی محقق طوسی کے نام سے لکھی ہے، اور اس کا پہلا مصرع یوں ہے، "فردا کہ حساب شش جہت خواہد بود"

رسالۂ کلیات الوجود میں وہ اپنا حکیمانہ اخلاقی نظریہ ان لفظوں میں پیش کرتا ہے،

"اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد کہ ابتدا، ہمان باشد و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس را جنس نفس و عقل یکیست و این دیگر ارباب متوسط است و از او بیگانہ و از یشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند، زیراکہ عذاب مقیم باشد"

مقصود یہ ہے کہ مبدءِ اول سے قریب عقل ہے، اور ہر عقل کے لیے نفس ہے، تو نفوس عقول سے اور عقول اپنے مبدءِ اول یا علتِ اولیٰ یعنی خالق سے کمال میں مشابہت رکھتے ہیں، اس لیے انسانوں کو کمال میں عقول فلکی

برتر ز سپہر خاطرم روز نخست | لوح و قلم و بہشت و دوزخ می جست
پس گفت مرا معلم از رائے درست | لوح و قلم و بہشت و دوزخ باتست

اسی لیے ظاہری بہشت کی طلب اور ظاہری دوزخ کے ڈر سے کسی کام کو کرنا حماقت ہے،

در صومعہ و مدرسہ و دیر و کنشت | ترسندہ دوزخ اند و جویائے بہشت
آنکس کہ ز اسرار خدا با خبر ست | زین تخم در اندرون دل ہیچ نہ کشت

"اسرار خدا" سے مقصود اسکی جمالی صفتین ہین، یعنی اس کا رحم و کرم، اور مغفرت و بخشش،

چنانچہ انھین معنی مین اسکی یہ رباعی ہے،

با رحمت تو من از گنہ نا ندیشم | با توشہ تو ز رنج رہ نا ندیشم
گر لطف تو ام سفید رو گردا ند | یک ذرہ ز نامہ سیہ نا ندیشم

(ونیفیلڈ و کاویانی و لمبئی)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹) سے مشابہت حاصل کرنی چاہیئے، جس طرح عقول فلکی اپنے مبدء اول کے بالطبع مشابہ ہین اسی مشابہت کمال کے حصول کا نام جنت، اور اس سے دوری کا نام عذاب ہے،

خیّام کی شراب

خواجہ حافظ کی طرح دنیا مین کتنے خوش قسمت بادہ پرست ہین جنکی شراب کو لوگون نے شراب معرفت سمجھا ہے، لیکن ایک بد قسمت خیّام ایسا ہے کہ اُسکی شراب کو دوست و دشمن سب ہی بھٹی والی شراب سمجھتے ہین، اور انھون نے یہ تصور کیا ہے کہ وہ ایک رند میخوار تھا، جو ہمیشہ مست و سرشار رہتا تھا، جس کے ادھر اودھر ٹوٹی صراحی اور پھوٹے پیالون کے ٹکڑے پڑے رہتے تھے، مگر کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟

ہر چند کہ اسمین کوئی کلام نہین کہ اس زمانہ کے سلاطین اور امراء، بلکہ بعض اہل علم بھی چھپکر شراب پیتے تھے[1]، اور اسکی صورت یہ تھی کہ اہل عراق کی فقہ اور مذہب حنفی مین نبیذ یعنی وہ افشردہ جس مین ہنوز نشہ اور سکر نہ پیدا ہوا ہو مثل شربت کے اُس کا پینا جائز ہے[2]، سلجوقی سلاطین جو عموماً سخت حنفی تھے[3]، وہ بھی اس قسم کی بے نشہ شراب کو پینا حلال سمجھتے تھے، لیکن سعدی جیسے تجربہ کار کے بقول،

---

[1] ذکریا تبریزی شارح حماسہ کا واقعہ تراجم مین مذکور ہے۔

[2] اسی زمانہ مین ابوسلیمان محمد بن طاہر سجستانی جس کی کتاب صوان الحکمۃ مشہور ہے اس کے حال مین شہرزوری نے لکھا ہے،

وکان یتناول من الشراب المختلف علیٰ مذهب ابی حنیفۃ لکونہ حنفیاً [3] راحۃ الصدور راوندی ص ۱۷ و ۲۰ لائڈن،

پیمیم بیضہ چو سلطان ستم رواداز د
زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

امراء اور اہل دربار اس بے نشہ شربت سے نشّیِ شراب کے دور تک پہنچ جاتے تھے، عموماً منادمت یعنی سلطانی مصاحبت کے فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں شراب نوشی کے اصول و قواعد بھی لکھے گئے ہیں، امیر کیکاوس نے (۴۷۵ھ میں) اپنے قابوس نامہ میں جو اپنے بیٹے کے لیے نصیحت کے طور پر لکھی ہے، جہاں فرزند دلبند کو اور باتیں سکھائی ہیں شراب نوشی کے آداب بھی بتائے ہیں، خود خیام کی طرف اسی قسم کی جو کتاب نوروز نامہ کے نام سے منسوب ہے، اُس کے چودھویں باب میں شراب نوشی پر ایک مستقل فصل ہے، ذخیرۂ خوارزمشاہی جو سلطان علاؤالدین خوارزم شاہ (۵۶۸ھ - ۵۹۶ھ) کے لیے لکھی گئی ہے اُس کے مقالۂ چہارم، بحثِ اوّل، کتاب سوم میں "غرضِ خردمندان در شراب" کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، سلطان کیخسرو سلجوقی کے عہد میں سنہ ۶۰۳ھ میں ابوبکر محمد بن علی راوندی نے راحۃ الصدور وآیۃ السرور کے نام سے سلجوقیوں کی جو تاریخ لکھی ہے، اُس کے آخر میں (ط ۴۱۶ - ۴۲۸ گب) فصل فی الشراب بیان تحلیل و تحریم خمر، بیان تحلیلِ مثلث و مصنف واشعار در وصف شراب، و منفعتہا، و مضرتہائے شراب کا بیان ہے،

خود خیام کی زندگی میں عربی کے مشہور ادیب و عالم ابوالحسن علی بن حسن باخرزی، (المتوفی ۴۶۷ھ) نے دمیتہ القصر و عصرۃ اہل العصر کے نام سے شعراء کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس میں جام و بادہ کی بزمِ رنگین کے اکثر منظر سامنے سے گذرتے ہیں، حالانکہ وہ نظام الملک جیسے

متقی وزیر کے لیے لکھی گئی ہے، باخرزی اس کتاب مین اپنے ایک عزیز دوست محمد بن ابی نصر شاعر کا ذکر کرتا ہے، جو اُس کو اپنی "لخت جگر اولاد" کی طرح پیارا تھا اور جو اُس کا "قرینی علی الشراب" "ہم پیالہ" بھی تھا، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ

ودارت فی المجلس کاس متلاطمة الامواج، مائیة الجوهر ناریة المزاج، فتبادر بها جماعة الشرب وجعلوا نعالهم اقراط الانامل بدارًا الی الباب ومدّ الیها راحته وقرع بها جبهته وعمر بطول مقامه فی المجلس جنبه، فقلت

اور مجلس مین اُن موجین مارنے والے پیالون کا دور ہوا جسکا جوہر آبی اور مزاج آتشین تھا تو پینے والون کی جماعت نے اُن پر جھپٹا مارا، اور اپنے جوتون کو اپنی انگلیون کی بالیان بنا کر (یعنی جلدی مین جوتے ہاتھ مین لیکر) دروازہ کی طرف جھپٹکر بھاگے لیکن یہ شخص اُسی طرح بیٹھا رہا، اُس نے اپنا ہاتھ بڑھایا اور اُس پیالہ سے اپنی پیشانی ٹھونکی اور مجلس مین دیر تک بیٹھکر اپنے پہلو کو آباد کیا، تو مین نے [illegible]

یا حبذا الکاس لا یستطیع حاملها یمشی ولا اشجع الشراب یقربها

ہاے وہ پیالہ جس کا اٹھانے والا اب چل نہین سکتا اور بہادر سے بہادر پینے والا بھی اُسکے قریب نہین جا سکتا

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی اس عمومیت اور کثرت کے باوجود لوگ چھپکر پیتے تھے اور اظہار سے ڈرتے تھے، یہ عین خیام کے عہد کا واقعہ ہے، ابوبکر راوندی کی راحۃ الصدور سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے عصر (سنہ ۵۹۹ھ سنہ ۱۲۰۱ء) کے پس و پیش زمانہ مین شراب

کی مدح و توصیف مین اس کثرت سے شعر کہے گئے تھے کہ

"و در وصفِ شراب ہیچ بابے نہ گذاشتند تا بدانجا کہ در وصف ظرفہاے آن تازی

و پارسی شعرہا گفتہ اند،، (صفحہ ۴۲۵ گب)

خیام کے کمسن معاصر حکیم سنائی (المتوفی ۵۴۵ھ) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین شراب نوشی گویا حکیم و فلسفی ہونے کی سند تھی، سنائی نے خراسان کے قاضی محمد بن منصور کی مدح مین جو ترکیب بند لکھا ہے اسمین قاضی القضاۃ خراسان کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ اے سنائی تم حکیم بھی نہین، اگر حکیم ہوتے تو شراب پیتے، سنائی جواب مین کہتے ہین کہ اگر مین مست شراب ہو کر حکمت پاؤن تو بے عقل گدہا کیون نہ بنجاؤن، اس حکمت پر خاک پڑے جو شراب کے بغیر ٹھہر نہ سکے، شعر یہ ہین،

وآنگہ گفتی کہ در تو ہیچ حکمت نیست زانک   چون حکیمانت نہ بینم ساعتی مست و خراب

گویم او را بل کہ تا من خر بوم بس بیخرد   خاک بر سر حکمتی را کو نپاید بے شراب

(کلیات سنائی، مطبوعہ بمبئی، صفحہ ۱۳۱)

لیکن حقیقت مین یہ ریاکار حکیمون کا طریقہ تھا، ورنہ حقیقی حکیمون نے ہمیشہ شراب خواری کو بیخردی اور عقل فروشی سے تعبیر کیا ہے، اور اس سے کلیتہً پرہیز کیا ہے، ابو العلا معری المتوفی سنہ ۴۴۹ھ جو پانچوین صدی کا بہت بڑا زاہد و حکیم تھا، اور عربی مین رباعیات کی طرح لزومیات کا بانی ہے، جنمین خیام کی طرح اُس نے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات ظاہر کئے ہین، اُس نے اپنے اشعار مین ہمیشہ اسکی ہجو اور مذمت کی ہے،

بہرحال چونکہ آب و ہوا اور ساری فضا مین شراب کا نشہ بھرا تھا، اس لیے زاہد و عابد اور عالم و فاضل سے لیکر رند و آزاد تک اگر شراب پیتا نہ تھا تو شراب بوتا ضرور تھا، اور گل و بلبل کی طرح شراب و جام بھی تشبیہات و استعارات کا ضروری جزو بنگئے تھے، اسلامی شاعری کی ترکیب مین شراب کی آمیزش اس طرح ہوئی کہ بنی امیہ کے دربار مین بعض عرب عیسائی شعراء داخل تھے، ان مین مشہور نام اخطل کا ہے، یہ شراب پیتے بھی تھے اور شراب کے مضامین بھی نظم کرتے تھے، بنو عباس کا دور آیا تو یہ رنگ اور تیز ہوگیا، اور خصوصیت کیساتھ ہارون الرشید کے درباری شاعر ابو نواس نے خمریات کی بنیاد ڈالی، اُس کے خمریہ اشعار آج تک وہی اثر رکھتے ہین، فارسی شاعری اسی زمانہ مین پیدا ہوئی اس لیے اُس کو توگھٹی ہی مین شراب ملی چنانچہ آج تک فارسی شاعری اس نشہ سے چور ہے، کبھی وہ شراب معرفت تھی، کبھی مے محبت بنی، اور آج بادۂ وطن ہے، وہ لوگ جنھون نے شراب کبھی چھوئی بھی نہین، جب شعر کہنے لگتے تھے تو کم از کم لفظون مین اس کا خیالی لطف ضرور اٹھا لیتے تھے، یہان تک کہ بارہوین صدی ہجری کے اقراری بادہ نوش شاعر غالب کو یہ کہنا پڑا:

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہین ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

زاہد مرتاض سلطان ابو سعید ابو الخیر جو یقیناً اس کے مزہ تک سے واقف نہ تھے انکی زبان مین بھی کبھی کبھی اس کا لطف ملتا ہے، کہتے ہین،

زان مے کہ عزیز جان مشتاقان ست (کریمی لاہور ۳۸)
یک جرعہ بصد ہزار جان نتوان یافت

زان مے خوردم کہ روح پیمانہ اوست
زان مست شدم کہ عقل دیوانہ اوست

(ایضاً ۴۴)

گر سبحہ صد دانہ شماری خوب است   (کریمی لاہور ۵۴)   در جام مے از کف نگذاری خوب است

راہیست ز کعبہ تا بمقصد پیوست   از جانب میخانہ رہ دیگر ہست

اما رہ میخانہ ز آبادانی   (" " ۴۳)   راہیست کہ کاسہ می رود دست بدست

اسی طرح اور دوسرے سخنگو صوفیان صافی کے میکدہ سخن مین بھی یہ جوش مستی نظر آتا ہی
اس سبب سے یہ فیصلہ مشکل ہے کہ خیام جس شراب کا متوالا تھا وہ کونسی شراب ہے، اس کے
ساتھ اس مقدمہ کو بھی شامل کیجیے کہ خیام کے جس قدر قدیم اور مستند سوانح نگار ہین اُن مین سے
کسی نے خیام کی بادہ پرستی و میخواری کا ذکر یعنی اشارہ تک نہین کیا ہے، یہانتک کہ کاتب
اصفہانی قفطی اور [illegible] دایہ جو خیام کے دشمن تھے، اور جنھون نے اس پر الحاد و طبیعت پرستی کا
الزام لگایا ہے، انھون نے بھی اسکے اس "وصف" کا تذکرہ نہین کیا ہے، اب صرف رباعیات
کے حوالہ سے جن کی نسبت اور تعیین بہت کچھ مشکوک ہے، اُس کو بادہ نوش کہنا مشکل ہے،
اُس کی رباعیون کی صحت کا اگر یقین بھی کر لیا جائے، تو بھی یہ عامیانہ خیال درست نہین
کہ اسکی ہر رباعی مین شراب سے وہی "تلخوش" مراد ہے، جو صوفیون کے محاورہ مین "ام الخبائث"
ہے، اس لیے اسکی ہر اُس رباعی کو جس مین بادہ و جام و ساقی کا ذکر ہے، تنہا شراب خانہ خمار
نہین کہہ سکتے،

خیام کے میکدہ سخن مین شراب کی جتنی بوتلین ہین، صاحب ذوق کی نظر اندازہ کرتی
ہے کہ وہ یکسان نوعیت کی نہین ہین، اسکی خمریہ رباعیان عموماً حسب ذیل چار عنوانون پر منقسم ہین
چنانچہ ہم ذیل مین اُن تمام رباعیون کو جو خیام کیطرف منسوب ہین صحیح مانکر اُنپر اس حیثیت سے ایک نظر ڈالتے ہین

شراب عاریت | سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مجموعۂ رُباعیاتِ خیام مین جو خمریہ رُباعیان ہین،
کیا وہ حقیقت مین اسی "بدمست" شاعر کی ہین؟ جب تک یہ فیصلہ نہ ہو، وہ اس جرم کا مجرم نہین
قرار پا سکتا، "آوارہ گرد رُباعیات" جو خیام اور دوسرے شعرا کے مجموعون مین یکسان ملتے ہین
اور اُن کی اصلی ملکیت کا فیصلہ اب کسی عدالت سے نہین ہو سکتا اُن کی تعداد گو سَو سے زیادہ
ہے، مگر اُن کو اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُن کی بڑی تعداد خمریات کی ہے، یہ "مفت کی
شراب" خیام کے خمکدہ مین آکر کیونکر شامل ہو گئی؟ یہ معما حل طلب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب
کسی کو شراب کی کوئی گرم رباعی ملی، اُس نے وہ پیالہ خیام کے میکدہ مین لاکر رکھدیا، چنانچہ خیام
کے خمریات مین تینتیس سے زیادہ ایسی رباعیان شامل ہین، جنکی نسبت مشکوک، اور ملکیت
مجہول ہے،

ژوکوووسکی نے خیام کی (۸۲) مشکوک آوارہ گرد رُباعیان جمع کی ہین، اُن مین (۳۳)
رُباعیان، یعنی قریباً نصف حصہ خمریات سے متعلق ہین، یہ رُباعیان مختلف شعرا کی طرف نسبت
رکھتی ہین، اور با اینہمہ یہ سب خیام کے نامۂ اعمال مین داخل کردی گئی ہین اور وہ حسب ذیل ہین،

۱ آمد سحری ندا ز میخانۂ ما | کے رند خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پُر کنیم پیمانہ زمی | زان پیش کہ پُر کنند پیمانۂ ما

۲ چون عہدہ نمی شود کسی فردا را | حالی خوش کن تو این دل شیدا را
می نوش بنور ماہ، ای ماہ کہ ماہ | بسیار بگردد و نیابد ما را

۳ عاشق ہمہ سال مست و شیدا بادا | دیوانہ و شوریدہ و رسوا بادا

در هشیاری غصه هر چیز خوریم	چون مست شویم، هر چه باداباد
۴ مائیم نهاده سر بفرمان شراب	جان کرده فدای لب خندان شراب
هم ساقی ما حلق صراحی در دست	هم بر لب ساغر آمده جان شراب
۵ امروز که نوبت جوانی من است	می نوشم از آن که کامرانی من است
عیبش مکنید از آنکه تلخ است خوش است	تلخ است از آن که زندگانی من است
۶ می در کف من نه که دلم در تابست	وین عمر گریزپای چون سیمابست
برخیز که بیداری دولت خوابست	برخیز که آتش جوانی آبست
۷ می خوردن من نه از برای طربست	نز بهر فساد و ترک دین و ادبست
خواهم که ز بیخودی بر آرم نفسی	می خوردن و مست بودنم زین سببست
۸ ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست	بی باده ارغوان نمی‌توان زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست	تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست
۹ چون بلبل مست راه در بستان یافت	روی گل و جام باده را خندان یافت
آمد بزبان حال در گوشم گفت	دریاب که عمر رفته را نتوان یافت
۱۰ مهتاب بنور دامن شب بشکافت	می خور که دمی چنین نه‌توانی یافت
خوش باش و بر اندیش که مهتاب بسی	اندر سر خاک یک بیک خواهد تافت
۱۱ من می خورم و هر که چو من اهل بود	می خوردن او نزد خدا سهل بود
می خوردن من حق از ازل می دانست	گر من نخورم علم خدا جهل بود

حالِ گل و مل باده پرستان دانند ١٢ نه تنگدلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبران معذورند ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

زان پیش که نامِ تو ز عالم برود ١٣ می خور که چو می رسد ز دل غم برود
بگشای سرِ زلف بتی بند ز بند زان پیش که بند بندت از هم برود

عمرت تا کی بخود پرستی گذرد ١٤ یا در پیِ نیستی و هستی گذرد
می نوش که عمری که اجل در پیِ اوست آن به که بخواب یا بمستی گذرد

گویند بهشت و حورِ عین خواهد بود ١٥ وانجا می ناب و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست آخر نه بعاقبت همین خواهد بود

می خور که ز دل کثرت و قلت ببرد ١٦ و اندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیائی که ازو یکمن بخوری هزار علت ببرد

می خواره اگر غنی بود عور شود ١٧ وز عربدهٔ اش جهان پر از شور شود
در حقهٔ لعل از آن زمرد ریزم تا دیدهٔ افعیِ غمم کور شود

هان تا ننهی بر تنِ خود غصه و درد ١٨ تا جمع کنی سیم سفید و زر زرد
زان پیش که گردد نفسِ گرم تو سرد با دوست بخور که دشمنت خواهد خورد

ایامِ جوانی است شراب اولی تر ١٩ با خوش پسران بادهٔ ناب اولی تر
این عالمِ فانی چو خرابست بر آب از باده در او مست و خراب اولی تر

آن لعل در آبگینهٔ ساده بیار ٢٠ وان محرم و مونسِ هر آزاده بیار

چون میدانی که عالمی آمده خاک — بادیست دو روز بگذرد، باده بیار

۲۱ بر روی گل از ابر نقابست هنوز — در طبع دلم میل شرابست هنوز
در خواب مرو چه جائے خوابست هنوز — جانا می خور که آفتابست هنوز

۲۲ کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز — تکبیر همی زنیم بر پنج نماز
هر جا که صراحیست ما را بینی — گردن چو صراحی سوی آن کرده دراز

۲۳ هین صبح دمید و دامن شب چاک — برخیز و صبوح کن چرائی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمد — او روی بما کرده و ما روی بخاک

۲۴ آن به که بجام باده دل شاد کنیم — وز آمده و گذشته کم یاد کنیم
وین عاریتی روان زندانی را — یک لحظه ز بند عقل آزاد کنیم

۲۵ در پای اجل چو من سرافگنده شوم — در دست اجل چو مرغ پرکنده شوم
زنهار گلم بجز صراحی مکنید — باشد که ببوی می دمی زنده شوم

۲۶ صبح است دمی بر می گلرنگ زنیم — وین شیشهٔ نام و ننگ بر سنگ زنیم
دست از امل دراز خود باز کشیم — در زلف دراز و دامن چنگ زنیم

۲۷ من باده خورم ولیک مستی نکنم — الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چه بود — تا همچو تو خویشتن پرستی نکنم

۲۸ هر گه که درین سبز طربناک شویم — مانندهٔ سبز خنگ افلاک شویم
با سبز خطان سبز خورم در سبزه — زان پیش که زیر سبزه در خاک شویم

آن جسم پیاله بین بجان آبستن ۲۹ چون سیمی بارغوان آبستن
نی نی غلطم بباده از غایت لطف آبیست باتش روان آبستن

ساقی می خوشگوار بر دستم نه ۳۰ وان باده چون نگار بر دستم نه
آن می که چو زنجیر بپیچید بهم دیوانه و هوشیار بر دستم نه

افتاد مرا با می و مستی کاری ۳۱ خلقم بچه میکند ملامت باری
ای کاش که هر حرام مستی کردی تا من بجهان ندیدمی هشیاری

ای گل تو بروی دلربامی مانی ۳۲ وی مل تو بلعل جانفزامی مانی
ای بخت ستیزه گار هردم با من بیگانه تری و آشنا می مانی

شمع است و شراب و ماهتاب ای ساقی ۳۳ شاهد بینی چو لعل ناب ای ساقی
از خاک بگو این دل پر آتش را بر باد مده بیار آب ای ساقی

یہ تمام رباعیان خیام کے میخانہ کی سب سے زیادہ تیز و تند شراب ہین، مگر جب ان کا خیام کی طرف انتساب تحقیقات سے تمامتر مشکوک ثابت ہوتا ہے، تو ان سے جو ہلکی ہین، ان کی نسبت کسی کو کیا وثوق ہوسکتا ہے،

خیام کی شراب عاریت کی ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ انکی ایک ہی رباعی کی مختلف عبارتین ہین، ایک بالکل سادہ "و معصوم" ہے، مگر اسی کے دوسرے نسخہ مین شراب کی آمیزش کردی گئی ہے، اب نہین معلوم کہ غریب خیام کا اصلی خیال کون ہے مطبوعہ کاویانی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

۱

صحرا رخ خود با بر نوروز بشست ‏ برخیز بجام بادہ کن عہد درست

با سبزہ خطی بسبزہ زاری می خور ‏ بر یاد کسی کہ سبزہ از خاکش رست

یہ مطبوعاتِ بمبئی مین یون ہے،

صحرا رخ خود زابر نوروزی شست ‏ ۲ ‏ این دہر شکستہ دل بہ توگشت درست

ہین سبزہ خطی و سبزہ زاری و مَی ‏ ای بیخبرا کہ سبزہ از خاک تو رست

پھر یہی رباعی دیسنہ کے قلمی نسخہ مین ایک اور طرح سے بھی ہے،

صحرا رخ خود با بر نوروز بشست ‏ ۳ ‏ وین دہر شکستہ دل بتو گشت درست

ہین سبزہ خطی بسبزہ زاری می بین ‏ ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

غور کیجئے کہ پہلی قرارت مین "جام بادہ" اور کسی "سبز خط" کے ساتھ کسی "سبزہ زار" مین "مصروف مے نوشی" ہونے کی تعلیم ہے، تاکہ اس مرحوم مرنے والے کی یاد آئے، جسکی خاک سے یہ سبزہ اگا ہو دوسری مین ابر نوروز سے صحرا کے منہ دھل جانے اور دہر کی دل شکستگی کے دور ہو جانے کا گو ذکر ہے، مگر نتیجہ مین صرف "سبزہ زار" اور "سبزہ خط" اور "مَی" کے نام رہ گئے ہین، نوشا نوش اور گرمیِ جوش کا ذکر نہین، اور تیسری مین ان مین سے کچھ نہین رہا، اور مضمون سراسر فنا و انقلاب حوادث کی تصویر ہے، اب کون کہہ سکتا ہے کہ حکیم خیام نے اصل مین کیا کہا تھا، اور بادہ پرستون نے اس کو کیا کر دیا،

شرابِ اخلاص | خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل مین بند ہے، چونکہ زہاد و عباد کے

نزدیک بادہ و می رندی و اوباشی کی علامت سمجھی جاتی تھی اور یہ زہاد و عباد تمام تر تلبیس و مکر و زور و فریبِ خلق مین مبتلا رہتے تھے، اس لیے صوفی شعرا مین یہ رسم سی ہو گئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نکوکاری کے معنون مین، اور تسبیح و سجادہ و دستار کو جو زہاد و عباد کی ظاہر فریب علامات ہین، تلبیس و نفاق کے معنون مین بولین، خیام کی بھی بہت سی رباعیون مین یہی شراب بھری ہے،

ما افسرِ جان و تاج کے بفروشیم ۱ دستارِ قصب بہ بانگِ نے بفروشیم
تسبیح کہ پیک لشکرِ تزویر است ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

تا بتوانی میل برندان می کن ۲ بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
بشنو سخنانِ عمر خیامی می میخور و رہ میزن و احسان می کن

دل فرق نمی کند ہمی دانہ ز دام ۳ رائیش بمسجد ست و آتیش بجام
با این ہمہ ما و می و معشوق مدام در میکدہ پختہ بہ کہ در صومعہ خام

با تو بخرابات اگر گویم راز ۴ بہ زانکہ بمحراب کنم بے تو نماز
ای اول و آخرِ خلقان ہمہ تو خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

سنت مکن و فریضہا را بگذار ۵ وین لقمہ کہ داری ز کسان باز مدار
غیبت مکن و دلِ کسے را میازار در عہدہ آن جہان منم، بادہ بیار

آنانکہ اساسِ کار بر زرق نہند ۶ آیند و میانِ جان و تن فرق نہند
(دکمر)
بر فرق نہم خرد سی رایس ازین گر ہیچ خرد سم از ہ بر فرق نہند

۷ آنہا کہ کشندۂ نبیذ نابند — وآنہا کہ بشب ہمیشہ در محرابند
بر خشک کسی نیست ہمہ در آبند — بیدار یکیست، دیگران در خوابند

یہ کل رباعیات بوڈلین نسخہ سے ہین،

۸ عمریست کہ مداحی می ورد منست — واسباب می است انچہ در گرد منست
زاہد اگر استاد تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استاد تو شاگرد منست
(دلینہ)

عقل سے مراد ہشیاری ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری اور عدم مستی پر ناز ہے، جو اسکی استاد ہے تو ہم رندون کے نزدیک عقل و ہشیاری بیکار چیز ہے، وہ ہماری شاگرد ہے یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری پر ناز ہے تو ہم کو اپنی سرمستی پر،

۹ یک جرعۂ می ز ملک کاوس خوش است — وز تخت قباد و ملکت طوس خوش است
ہر نالہ کہ عاشقے بر آرد بسحر — از نعرۂ زاہدان سالوس خوش است
(دلینہ)

۱۰ می خوردن و گرد نیکوان گردیدن — بہ زانکہ بزرق زاہدی ورزیدن
(دیگر)
گر عاشق و مست دوزخی خواہد بود — پس روی بہشت کس نخواہد دیدن
(دیگر) (کاویانی)

۱۱ خشت سر خم ز ملکت جم خوشتر — بوی قدح از غذای مریم خوشتر
آہ سحری ز سینۂ خماری — از نالہ بوسعید وادہم خوشتر
(")

۱۲ ننگے است بنام نیک مشہور شدن — عارست ز جور چرخ رنجور شدن
خمار بوی آب انگور شدن — بہ زانکہ بزہد خویش[1] مشہور شدن
(")

---

[1] اس رباعی کے قافیے مشکوک معلوم ہوتے ہین،

من بادہ خورم ولیک مستی نکنم ۱۳ الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم زمی پرستی چہ بود تا ہمچو تو خویشتن پرستی نکنم

ای مفتی شہر از تو پرکار تریم ۱۴ با این ہمہ مستی از تو ہشیار تریم
تو خون کسان خوری و ما خون رزان انصاف بدہ کدام خونخوار تریم

ما خرقۂ زہد در سر خم کردیم ۱۵ وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درون میکدہ دریابیم عمری کہ درون مدرسہ گم کردیم

تا چند ملامت کنی ای زاہد خام ۱۶ ما رند و خراباتی و مستیم مدام
تو در غم تسبیح و ریا و تلبیس ما با می و مطربیم و معشوقہ بکام

از بادہ شود تکبر از سر ہا کم ۱۷ وز بادہ شود کشادہ بند محکم
ابلیس اگر ز بادہ خوردی یکدم کردی دو ہزار سجدہ پیش آدم

بادۂ حقیقت

خیام کے پیالہ میں ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام "بادۂ حقیقت" ہے، وہ شراب کو غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت، روحِ حق، جذبۂ روحانی، اور معرفت قلب کے معنون میں بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو یہی دنیا کی مکدر شراب سمجھتے ہیں وہ ذرا اس مئ صافی پر ایک نظر ڈالیں کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جاسکتی ہے، اسکا مجاز خود اسکی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے،

قرآن کہ مہین کلام خوانند اورا ۱ گہ گاہ نہ بر دوام خوانند اورا
در خط پیالہ آیتی ہست مقیم کاندر ہمہ جا مدام خوانند اورا

اس رباعی کی بنیاد گو "مدام" کے ایہام لفظی پر قائم ہے، جس کے معنی ہمیشہ کے بھی ہین، اور شراب کے بھی ہین، اسی طرح "خوانند" کے معنی پڑھنے کے بھی ہین اور نام لینے کے بھی ہین، پیالہ مین شراب کے پیمانہ کے لیے خط یعنی نشانات بنے رہتے تھے، تاکہ ہر خط سے شراب کی مقدار کا اندازہ ہوسکے اور پینے والا اندازہ سمجھکر پیئے، اب اس مطلب مین کہ قرآن جس کو لوگ "کلام پاک" کہتے ہین، لوگ اُس کو کبھی کبھی پڑھتے ہین، ہمیشہ نہین، لیکن شراب کے پیالہ مین جو خط ہے اُس مین ایک آیت ہے، جس کو لوگ "مدام" پڑھتے ہین یا وس کو "مدام" (شراب) کہتے ہین، ظاہر ہے کہ کوئی ندرت نہین، اور نہ یہ ضلع جگت حکیم خیام کے کہنے کی چیز ہے، اس رُباعی کا مطلب اس سے بالکل الگ اور بہت بلند ہے، شراب اگر شرابِ معرفت ہے تو پیالہ عارف کا دل ہے، کہتا یہ ہے کہ قرآن ایسا کلامِ الٰہی ہے جس کو لوگ کم پڑھتے ہین، مگر عارف کے سینہ مین جو صحیفۂ دل ہے جسمین آیتِ الٰہی ہمیشہ کے لیے مقیم ہے اسکو ہر جگہ آسانی کے ساتھ ہر شخص پڑھ سکتا ہے،

می خور کہ ز تو کثرتِ علت بہ برد ۲ واندیشۂ ہفتاد و دو ملت بہ برد

پرہیز مکن ز کیمیاے کہ ازو یک جرعہ خوری ہزار علت بہ برد

"علت" دو معنون مین آتا ہے، ایک سبب کے معنی مین، اور دوسرے بیماری کے معنی مین، پہلے مصرع مین سبب مراد ہے اور چوتھے مین بیماری، ظاہر بین کو دنیا مین ہزارون متفرق اسباب و علل کارفرما نظر آتے ہین، مگر ایک عارف کو صرف اس کثرت مین بھی وحدت نظر آتی ہے، علل و اسباب کی کثرت مین بھی اُس کو حقیقی اور اصلی علۃ العلل ایک ہی معلوم ہوتی ہے

اس کے سوا دوسرے اسباب و علل ثانوی، اور اسی ایک اصلی علۃ العلل (خداوند تعالیٰ) کے خود معلول و محکوم معلوم ہوتے ہیں، اگر کسی کو یہ حقیقی علۃ العلل نظر آنے لگے، تو دوسرے ثانوی اسباب و علل جو عام لوگوں کو اصلی معلوم ہوتے ہیں محض فریب نظر آنے لگیں،

ظاہر ہے کہ وہ شراب جس سے اس کثرتِ علل کا فریب کھل جائے، اور بہتر فرقوں کے اختلافات مٹ جائیں، اور اس کے ایک گھونٹ سے (شک و تذبذب) کی ہر بیماری دور ہو جائے کونسی شراب ہو سکتی ہے؟

زان می کہ حیات جاودانی ست بخور ۳ سرمایۂ لذتِ جوانی ست بخور
سوزندہ چو آتش است، لیکن غم را سازندہ چو آبِ زندگانی ست بخور

وہ شراب جس سے "حیاتِ جاودانی" ملے، خانۂ خمار کی شراب نہیں ہو سکتی، یہ صرف عرفان و عشقِ حقیقی کی شراب ہو سکتی ہے، جس کو کوئی پاکر حیاتِ جاودانی پا سکتا ہے، اور جو ہر فانی کے غم کو جلا کر، باقی کی مسرت جاوید بخش سکتی ہے،

ہر توبہ کہ کردیم شکستیم دگر ۴ بر خود درِ نام و ننگ بستیم دگر
عیبم مکنید اگر کنم بیخودئے کز بادۂ عشق مست ہستیم دگر

اس میں تو اس بادۂ عشق کی صاف تصریح ہے،

من ظاہرِ نیستی و ہستی دانم ۵ من باطنِ ہر فراز و پستی دانم
با این ہمہ از دانشِ خود شرمم باد گر مرتبہ ورائے مستی دانم

اس ادعائے علم کے ساتھ یہ اعترافِ جہل کسی مست کا کام ہے؟ یہ مستی بھی بادۂ انگور کا

نہین، شراب ظہور کا نتیجہ ہے،

یہ پانچ رباعیان بوڈلین نسخہ کی ہین، دو اور رباعیان ویسنہ کے نسخہ کی ہین اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین بھی موجود ہین،

آن بادہ کہ قابل صور ہاست بذات ✦ گاہے حیوان می شود و گاہے نبات
تا ظن نبری کہ نیست گردی، ہیہات ✦ موصوف بذاتست اگر نیست صفات

سیال چیز کی خود کوئی شکل نہین ہوتی جس ظرف مین رکھو وہی شکل پیدا ہو جائے گی، شراب سیال کو پیالہ، صراحی، جرہ، خم جس ظرف مین رکھو ویسی ہی صورت اختیار کریگی، اس تمہید کے بعد وہ کہتا ہے کہ وجود مطلق وہ شراب ہے جو مختلف صورتون مین جلوہ گری کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی وہی ایک وجودِ مطلق حیوان کے قالب مین حیوان، نباتات کے قالب مین نبات اور انسان کے قالب مین انسان بنجاتا ہے، عالم کے یہ گوناگون موجودات اُس کے صفات اور شئون کے مختلف مظاہر ہین، اگر یہ مظاہر کُل کے کُل فنا بھی ہو جائین، تو بھی وجودِ مطلق فنا نہین ہو سکتا کہ وہ اپنی ذات کیساتھ آپ موصوف ہو کر قائم رہیگا،

روحی کہ منزہ است ز آلایش خاک ✦ مہمانِ تو آمدست از عالم پاک
میدہ تو بیادہ صبوحی مددش ✦ زان پیش کہ گوید انعطاللہ مساک

(کا دیانی)

عالم بالا کی وہ پاک وصاف روح جو اس عالم ارضی مین انسانون کے پاس مہمان اُتری کیا اُس کی مہمان نوازی کسی خمار کے ہاتھون کی کھچی ہوئی بادہ صبوحی سے ہو سکتی ہے، یا اُس بادہ سحری سے جس کی مستی کا اُتار قیامت تک ممکن نہین،

کادیانی مین ہے،

ما عاشق و آشفتہ و مستیم امروز ۸ در کوی بتان بادہ پرستیم امروز

از ہستی خویشتن بکلی رستہ پیوستہ بمحراب الستیم امروز

محراب الست مین بیٹھکر جو شراب پی جا سکتی ہے، وہ غور کیجئے کونسی ہو سکتی ہے؟

دوام بیخودی

خیام کی اکثر خمریات کا ماحصل، ہمارے سنجیدہ سرخوش غالب کے صرف ایک شعر مین ادا ہو سکتا ہے،

مے سے غرض نشاط ہو کس رو سیاہ کو یک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہئے

خیام کی اکثر خمریہ رباعیون کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی کشاکش اور دنیا کے مصائب فلسفہ کے پیچیدہ شکوک، آخرت کے خوف، ہر چیز کا علاج، روحانی سرمستی، اور رضا بتقدیر کی شراب ہے، کہ ہمارے غور و فکر اور جد و جہد سے کوئی ناقابلِ حل پیچیدگی حل ہو سکتی ہے، نہ آج کی مشکل دور ہو سکتی ہے، اور نہ کل کی مصیبت ٹل سکتی ہے، وہ خود کہتا ہے،

می خوردنِ من نہ از برائے طرب است ۱ نز بہر نشاط و ترک دین و ادب است

خواہم کہ دمے زخویشتن باز رہم[1] می خوردن و مست بودنم زان سبب است

دریاب کہ از روح جدا خواہی رفت ۲ در پردۂ اسرار خدا خواہی رفت

خوش باش ندانی زکجا آمدۂ می نوش ندانی کہ کجا خواہی رفت

---

[1] موافق متن کادیانی برلن نمبر ۹۸، بمبئی گلزار تسلی مین اس کا تیسرا مصرع یون ہے، ع
"خواہم کہ بہ بیخودی برآرم نفسے"
نسخۂ ویسنفیلڈ مین دوسرے مصرع مین "نشاط" کی جگہ "فساد" ہے اور چوتھے مصرع مین بمبئی کی طرح "زان" کی جگہ "زین" ہے،

می خور که تنت بخاک در ذره شود	۳	خاکت پس از آن پیاله و جره شود
از دوزخ و از بهشت فارغ می باش		عاقل بچنین خبر چرا غره شود
می ده که دل ریش مرا مرهم اوست	۴	سودازدگان عشق را همدم اوست
پیش دل من خاک یکی جرعه به است		از چرخ که کاسهٔ سر عالم اوست
چون عمر همی رود چه بغداد و چه بلخ	۵	پیمانه چو پر شود چه شیرین و چه تلخ
می خور که پس از من و تو این ماه بسی		از سلخ بغره آید از غره بسلخ
ماییم و می و مصطبه و تون خراب	۶	فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامه پر درد شراب		آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب
در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست	۷	زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست		می خور که چنین فسانها کوته نیست
می خور که بزیر گل بسی خواهی خفت	۸	بی مونس و بی حریف و بی همدم جفت
زنهار بکس مگو تو این راز نهفت		هر لاله که پژمرد نخواهد بشگفت
اندر ره عقل پاک می باید شد	۹	در چنگ اجل هلاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو فارغ منشین		آبی در ده که خاک می باید شد
این قافلهٔ عمر عجب می گذرد	۱۰	دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری		در ده قدح باده که شب می گذرد
زان پیش که بر سرت شبیخون آرند	۱۱	فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند

توزرهٔ ای غافلِ نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند

۱۲ هر جرعه که ساقیش بخاک افشانه — در دیده کرم آتشِ غم بنشاند
سبحان الله تو باده می پنداری — آبی که ز صد درد دلت برهاند

۱۳ برخیز و دوای این دلِ تنگ بیار — آن بادهٔ مشکبوی گلرنگ بیار
اجزای مفرحِ غم ار می خواهی — یاقوت می و بریشم چنگ بیار

۱۴ زان می که حیاتِ جاودانی ست بخور — سرمایهٔ لذتِ جوانی است بخور
سوزنده چو آتش است لیکن غم را — سازنده چو آبِ زندگانی است بخور

۱۵ تا کی ز ابد حدیث و تا کی ز ازل — هنگامِ طرب شراب را نیست بدل
بگذشت ز اندازهٔ من علم و عمل — هر مشکل را شراب گرداند حل

۱۶ برخیزم و عزم بادهٔ ناب کنم — رنگ رخِ خود برنگِ عناب کنم
این عقلِ فضول پیشه را مشتی می — بر روی زنم چنانک در خواب کنم

۱۷ چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — بی ساقی و معشوق عذابیست الیم
تا کی ز قدیم و محدث ای مردِ حکیم — چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۱۸ نتوان دلِ شاد را بغم فرسودن — وقتِ خوشِ خود بسنگِ محنت سودن
کس غیب چه داند که چه خواهد بودن — می باید و معشوق و بکام آسودن

۱۹ از درسِ علوم جمله بگریزی به — واندر سرِ زلف دلبر آویزی به
زان پیش که روزگار خونت ریزد — تو خونِ صراحی بقدح ریزی به

ای من در میخانه به سبلت رُفته   ۲۰   ترک بد و نیک هر دو عالم گفته
گر هر دو جهان چو گوی افتد به کوی   بر من بجوی چو مست باشم خفته

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه   ۲۱   وین عمر بخوش دلی گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلومم نیست   کین دم که فرو برم بر آرم یا نه

تن در غم روزگار بیداد مده   ۲۲   ما را ز غم گذشتگان یاد مده
دل جز بسمن بری پری زاد مده   بی باده مباش و عمر بر باد مده

ای دل تو باسرار معما نرسی   ۲۳   در نکتهٔ زیرکان دانا نرسی
اینجا بمی و جام بهشتی می ساز   کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

در ده می لعل لاله گون صافی   ۲۴   بگشای ز حلق شیشه خون صافی
کامروز برون ز جام می نیست مرا   یک دوست که دارد اندرون صافی

ای آمده از عالم روحانی تفت   ۲۵   حیران شده در چار و پنج و شش و هفت
می خور که جز جوانی اندر گل خفت   کم خور غم عالمی که چون رفتی رفت

ترکیب طبایع چو بکام تو دمیست   ۲۶   خوش باش اگر چه بر تو هر دم ستمیست
با اهل خرد نشین که اصل تن تو   گردی و شراری و نسیمی و نمیست

می خوردن و شاد بودن آیین منست   ۲۷   فارغ بودن ز کفر و دین دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست   گفتا دل خرم تو کابین منست

می بر کف من نه که دلم در تابست   ۲۸   وین عمر گریز پای چون سیمابست

برخیز کہ بیداری دولت خوابست — دریاب کہ آتش جوانی آبست

درنامے قرابہ غلغل می چہ خوشست — ۲۹ — وین زاری زار نالۂ نی چہ خوشست

در پرتٔ دلفریب و در سری ناب — فارغ ز غم زمانہ ہے ہے چہ خوشست

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست — ۳۰ — نتوان بامید شک ہمہ عمر نشست

ہان تا ندہیم ساغر بادہ از دست — در بیخبری مرد چہ ہشیار چہ مست

ای دل چو زمانہ می کند غمناکت — ۳۱ — ناگہ برون ز تن رود روان پاکت

بر سبزہ نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش کہ سبزہ بر دمد از خاکت

عمریست کہ مداحی می دردین ست — ۳۲ — واسباب می است ہرچہ در گردنست

زاہد اگر استاد تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استاد تو شاگرد منست

قدر گل و مل بادہ پرستان دانند — ۳۳ — نہ تنگ دلان و تنگدستان دانند

از بیخبری بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوہ کہ مستان دانند

کاو یانی اور دوسرے نسخون مین ہے، (دلیسنہ)

باسادہ رخان بادۂ ناب اولی تر — ۳۴ — واندر ہستی دیدۂ پر آب اولی تر

چون عالم دون بکس وفا ے نکند — از بادہ در و مست و خراب اولی تر

ان تمام رباعیون پر جنمین بڑا حصہ بوڈلین نسخہ کے الف سے یا تک کا انتخاب ہے ایک نگاہ ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ غم نصیب خیام جو اسرار کائنات کے ایک ایک تار نقاب کو توڑنے

کی ہمت کر کے تھک چکا تھا، اور دنیا کی وسیع آبادی مین ایک بھی اپنا ہمراز و ہمدم نہ پا سکا تھا،
اور جس پر فنا و زوال اور مایوسی و ناامیدی کی گھٹا ہر چار طرف سے چھائی تھی، اُس کو اپنے
لیے بہتر یہی معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی اس عقل و خرد اور علم و ہوش ہی کو گم کر دے جنے اُسکو
اس پیچ و تاب اور غم و الم مین مبتلا کر رکھا تھا،

انقلاب و فنا کی تشبیہات | لوگون کو اسکی رباعیون مین رندی و میخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے
جس مین وہ شراب و نور ماہ و صراحی و پیالہ اور گل کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر
کرتا ہے، لیکن حقیقت مین وہ اُن سے پینے کا نہین، بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے، یعنی ان کے
ذریعہ سے وہ زوال و فنا اور تغیر کی تشبیہون اور استعارون کو ادا کرتا ہے، ان رباعیون کو
و سرشاری سے کوئی تعلق نہین، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم آج، صیاد و باغبان و بہار و خزان وغیرہ سے کام لیتے ہین مثلاً

۱
چون عہدہ نمی کند کسے فردا را — حالے خوش کن تو این دل شیدا را
مے نوش بنور ماہ اے ماہ کہ ماہ — بسیار بجوید و نیابد ما را

۲
این کوزہ چو من عاشق زاری بودست — و اندر طلب روے نگاری بودست
این دستہ کہ در گردن او می بینی — دستیست کہ در گردن یاری بودست

مقصود یہ ہے کہ اسی ایک مٹی کی صنعت گری ہے کہ کبھی وہ ذی ہوش آدمی بنتی ہے
اور کبھی جماد کی صورت مین ظاہر ہوتی ہے، پھر کبھی اسی سے عاشق کا دل دیوانہ، اور کبھی کسی
شرابی کا پیالہ و پیمانہ بنایا جاتا ہے، پھر وہی خاک ہو کر کبھی معشوق کی چشم مخمور، اور کبھی خاک سر فغفور
بنتی ہے، اور کبھی وہی کسی شہریار کی شہ رگ کا خون، اور کبھی لالۂ بستانی کا رنگ،

هر جا که گلے و لاله زاری بودست ۳ از سرخی خون شهریاری بودست
هر شاخ بنفشه کز زمین می روید خالے است که بر رخ نگاری بودست

دیدم بسر عمارتے مردے فرد ۴ کو گل بہ لگد میزد و خوارش میکرد
آن گل بزبان حال با او میگفت ساکن که چو من لگد بسے خواهی خورد

دی کوزه گرے بدیدم اندر بازار ۵ بر تازه گلے لگد همی زد بسیار
وان گل بزبان حال با او می گفت من همچو تو بوده ام مرا نیکو دار

در کارگه کوزه گرے رفتم دوش ۶ دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکے کوزه برآورد خروش کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

تا چند اسیر عقل هر روزه شویم ۷ در دهر چه یکساله چه یکروزه شویم
در ده قدح باده زان پیش که ما در کارگه کوزه گران کوزه شویم

این چرخ فلک بهر هلاک من و تو ۸ قصدے دارد بجان پاک من و تو
بر سبزه نشین بیا که بس دیر نماند تا سبزه برون دمد ز خاک من و تو

بنگر ز صبا دامن گل چاک شده ۹ بلبل ز جمال گل طربناک شده
در سایهٔ گل نشین که بس گل که ز باد در خاک فرو رفته و با خاک شده

چون عمر زیاده گردد از شصت منه ۱۰ هر جا که قدم نهی بجز مست منه
زان پیش که کاسهٔ سرت کوزه کنند تو کوزه ز دوش و کاسه از دست منه

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی ۱۱ سرخوش بدم که کردم این اوباشی

بامن بزبانِ حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

بردار پیالہ و سبو اے دلجوی ١٢ خوش خوش بخرام گرد باغ ولبِ جوی
بس شخص عزیز را کہ چرخِ بدخوی — صد بار پیالہ کرد و صد بار سبوی

برخیز و بیا بیا ز بہرِ[١] دلِ ما ١٣ حل کن بجمالِ خویشتن مشکلِ ما (بوڈلین)
یک کوزۂ می بیار تا نوش کنیم — زان پیش کہ کوزہا کنند از گلِ ما

چون لالہ بنوروز قدح گیر بدست ١٤ با لالہ رخی اگر ترا فرصت ہست
می نوش بخرمی کہ این چرخِ کہن — ناگاہ ترا چو خاک گرداند پست

ہر سبزہ کہ بر کنارِ جوی رستست ١٥ گوئی زلبِ فرشتہ خوی رستست
تا بر سرِ سبزہ پا بخواری ننہی — کان سبزہ ز خاکِ ماہ روی رستست

خاکے کہ بزیرِ پاے ہر حیوانیست ١٦ زلفِ صنمے و عارضِ جانانیست
ہر خشت کہ بر کنگرۂ ایوانیست — انگشتِ وزیری و سرِ سلطانیست

چون ابر بنوروز رخِ بادہ بشست ١٧ برخیز و بجامِ بادہ کن عزم درست
کین سبزہ کہ امروز تماشا گہِ تست — فردا ہمہ از خاکِ تو برخواہد رست

صحرا رخِ خود با برِ نوروز بشست ١٨ وین دہرِ شکستہ دل بنو گشت درست
ہین (این ؟) سبز خطے بسبزہ زاری می بین — این بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

ابر آمد و باز بر سرِ سبزہ گریست ١٩ بے بادۂ ارغوان نمی باید زیست

[١] یہان سے آخر تک دوسرے نسخون کی رباعیان ہین،

این سبزه که امروز تماشاگهِ ماست — تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگهِ کیست

شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست — ٢٠ — هر ذرهٔ خاک کیقبادی و جمیست
احوالِ جهان و اصلِ این عمر به بین — خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

این کهنه رباط را که عالم نامست — ٢١ — آرامگهِ ابلقِ صبح و شام است
بزمیست که واماندهٔ صد جمشید است — قصریست که تکیه گاهِ صد بهرام است

آن قصر که بهرام درو جام گرفت — ٢٢ — روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی دائم — امروز نگر که گورِ بهرام گرفت

آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد — ٢٣ — بس داغ که او بر دلِ غمناک نهاد
بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک — از طبلِ زمین و حقهٔ خاک نهاد

بر چشم تو عالم ار چه می آرایند — ٢٤ — مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
بربای نصیبِ خویش کت بربایند — بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

می نوش که تا غم از نهادت ببرد — ٢٥ — شغلِ دو جهان جمله زیادت ببرد
رو آتش تر گزین کن و آبِ روان — زان پیش که خاک شوی بادت ببرد

مگذار که غصه در حصارت گیرد — ٢٦ — و اندوهِ محال روزگارت گیرد
مگذار دمی کنار آب و لبِ کشت — زان پیش که خاک در کنارت گیرد

خوش باش که عالم گذران خواهد بود — ٢٧ — بر چرخ قرانِ اختران خواهد بود
خشتی که ز قالبِ تو خواهند زدن — بنیادِ سرای دگران خواهد بود

۲۸
شبہا گذرد کہ دیدہ برہم نزنیم — تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز کہ دم زنیم پیش از دمِ صبح — کین صبح بسے دمد کہ ما دم نزنیم

۲۹
برخیز و مخور غمِ جہانِ گذران — خوش باش دمے بشادمانی گذران
در طبعِ جہان اگر وفای بودے — نوبت بتو خود نیامدے از دگران

۳۰
بردار پیالہ و سبوا ے دلجو — برگرد بگرد سبزہ زار و لبِ جو
کین چرخ بسے قدِ بتانِ مہرو — صد بار پیالہ کرد و صد بار سبو

۳۱
در کارگہِ کوزہ گرے کردم رای — در پایۂ چرخ دیدم استادہ بپای
میکرد سبوی و کوزہ را دستہ و سر — از کلۂ بادشاہ و از دستِ گدای

اس موقع پر ایک اور نکتہ ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، شاعر کے شعر مین ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل مین رکھکر پڑھتا ہے اُس کے مطابق معنی اسا شعر مین اُس کو نظر آتے ہین خواجہ حافظ کے ایک ہی شعر مین ایک میخوار کو رندی کی تعلیم، اور ایک پیرِ طریقت کو زہد و ترک کا سبق ملتا ہے، یہی حال خیّام کی ان رُباعیون کا ہے، دسوین صدی ہجری کے اواخر مین ہندوستان کے دو پایہ تختون آگرہ اور دہلی مین دو[2] بڑی شخصیتین تھین آگرہ مین اکبرِ اعظم کی، اور دہلی مین شیخ عبدالحقؒ محدث دہلوی کے باپ حضرت سیف ترک بخاری (المتوفی سنہ ۹۹۰ھ) کی یہ بڑے خدا رسیدہ اور صاحب حال بزرگ تھے، خیّام کے متعلق اکبر کا یہ حال تھا کہ وہ کہا کرتا تھا،

"باید کہ پس از ہر غزلِ حافظ رُباعیِ عمر خیام بنویسند ورنہ خواندنِ آن حکم شراب بے گزک است"[1]

دوسری طرف اُن بزرگ کا یہ حال تھا کہ محدثِ دہلوی فرماتے ہین کہ جب کبھی اُن کے سامنے خیام کی یہ رُباعی پڑھی گئی، رو پڑے، اور حال طاری ہوگیا،

"فقیر را یاد نیست کہ این رُباعیِ خیام را پیشِ ایشان خوانده باشیم و ایشان را گریہ و حال دست نداده باشد اگرچہ خود در یک روز ده بار بخوانیم"[1]

این کوزه چو من عاشقِ زارے بوده است ۔۔۔ در بندِ سرِ زلفِ نگارے بوده است

این دست کہ در گردنِ او می بینی ۔۔۔ دستی است کہ در گردنِ یارے بوده است"

اس سے بھی تین سو برس پیشتر سلطان علاء الدین خلجی کے زمانہ مین مشہور مجذوب خواجہ کرک المتوفی ۸۰۶ھ کڑا الہ آباد مین رہتے تھے، اُن کے ملفوظات ۷۷۱ھ مین ملفوظ اسرار المجذومین کے نام سے لکھے گئے ہین، اور ۱۳۱۰ھ ۱۸۹۲ء مین مطبع نسیم ہند فتحپور مین یہ کتاب چھپی ہے، خواجہ کو وجد و سماع کا شغل تھا، اور بظاہر بادۂ ناب کی سرمستی رہتی تھی لیکن بہ باطن وہ کسی اور شراب کے متوالے تھے، اُن کی زبان سے بکثرت رُباعیان سنی جاتی تھین، جنہین تعجب ہوتا ہے کہ خیام کی بھی بعض رباعیان ملتی ہین، ملفوظات مین ہے،

"آورده اند کہ روزے خدمتِ خواجہ کرک قدس سره نشستہ بودند، مردے شراب پیش آورده داشت، خواجہ آغاز کرد کہ امروز شراب را فرمان نیست کہ بخورم، شراب شادی و شربت قربت بود، امروز این کار بکن کہ تو بخور، برو و خود را خوش دار و بشنو کرک پای بند بیچاره چہ می گوید،

---

[1] اخبار الاخیار شیخ عبد الحق دہلوی تکملہ (در آخر کتاب)

آوند شراب را شکستی یارب — برمن در عیش را ببستی یارب

برخاک بریختی مے ناب مرا — خاکم بدہن مگر تو مستی یارب

ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ خواجہ ایک کلال کی دوکان پر گئے، اس نے خواجہ (صفحہ ۵) کی ایک کرامت دیکھی، خواجہ نے اُس کو پیالہ بھر کر دیا، تو شراب کے بجائے گلاب کی بو اُس سے آرہی تھی، اُس وقت اس نے خواجہ کے پاؤں چوم لئے، خواجہ فرمود بشنو کہ ترک چہ می گوید،

یکدست بمصحف ودگر دست بجام — گہ نزدِ حلال آئیم گہ نزدِ حرام

ماییم درین گنبدِ نہ پختہ نہ خام — نے کافرِ مطلق نہ مسلمان تمام

(صـ ۱۰۳)

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را

بخال ہندوش بخشم سمرقند و بخارا را

جعلی خیّام

اوپر کے صفحات مین خیام کی شکل وصورت اور خط و خال کی جو مستند تصویرین ہم نے ناظرین کو دکھائی ہین، اُن کے دیکھنے سے حکیم صوفی خیام کو پہچان لینا کوئی مشکل نہین ہے، اس حکیم صوفی "خیّام کی عجیب وغریب شخصیت غالباً صوفیون اور رندون دونون کے لیے دلچسپی کا سامان رکھتی تھی، اس لئے دونون کو اپنا فریفتہ بناتی تھی، ع

برنگ ارباب ظاہر را، بہ بو ارباب معنی را

اس لیے اُس کو دونون نے اپنی اپنی جماعت مین شامل کرنا چاہا، خالص صوفیون نے ارباب تصوّف کے حلقہ مین اور رندون نے اپنی طرب ومستی کی بزم رندانہ مین، چنانچہ خیام کے غیر مستند واقعات زندگی مین اسکی یہ دونون صورتین نظر آتی ہین،

مذہبی صوفی خیام | حکیم خیام کو مذہبی "صوفی خیام" بنانے کی کوشش غالباً اُس کی وفات کے چالیس پچاس برس بعد شروع ہو گئی تھی، چنانچہ عماد کاتب کی خریدہ یا قفطی کی تاریخ الحکما مین مذکور ہے کہ متاخرین صوفیہ اُس کے اشعار کو تصوف کا جامہ پہنانے لگے،

عالی رومی نے ۱۰۰۲ھ مین خیام کے حالات مین کسی دوسری کتاب سے یہ نقل کیا ہے

کہ خیام شروع میں رند مست لاابالی تھا، بالآخر اُس نے توبہ کی، اور بخارا میں امام بخاری کے مزار پر قیام کیا، اور وہین اُس پر جذب کی کیفیت طاری ہوئی، بارہ روز تک اس پر یہ کیفیت طاری رہی، دوڑتا تھا، بھاگتا تھا، اور اُس کی زبان پر یہ رباعی تھی،

گرگوہر طاعتت نسفتم ہرگز | وز گرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز
نومید نیم زبارگاہِ کرمت | زیراکہ یکے را دو نگفتم ہرگز

اسی حالت مین پنجشنبہ کے دن ۱۲ محرم الحرام ۵۵۵ھ مین دہک نام ایک مقام مین جو استرآباد مین ہے، ۵۲ برس کی عمر مین وفات پائی،

عالی کی اصل عبارت یہ ہے،

"درآخر حال مولٰنا حکیم میان بخارا ارتحال کردے، در مزار امام اسمٰعیل بخاری کہ جامع الصحیح بزرگوار بودی بحکیم جذبہ رسید، دوازدہ شبانروز درکوہ وصحرا دویدے، بغیر ازین رباعی تکلم نہ فرمودے،

گرگوہر طاعتت نسفتم ہرگز | وزگرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز
نومید نیم زبارگاہِ کرمت | زیراکہ یکے را دو نگفتم ہرگز

برین حالت یوم الخمیس از ایام، دوازدہم محرم الحرام سنہ خمس وخمسین وخمسمایہ از بلوکات استرآباد دہک نام بخجستہ منزل ومقام بعمر پنجاہ ۵۲ و دو سال از دنیا برفت، رحمہ اللہ تعالیٰ واسکنہ فی الجنۃ الاعلیٰ،"

کاش کہ یہ تاریخ صحیح ہوتی،

یہ مشہور کہانی بھی اسی سلسلہ مین ہے کہ خیام کو مرنے کے بعد اُس کی ماں نے خواب مین

بیٹے کی نجات کے لیے متفکر تھی، اور بار بار یہ دعا مانگتی تھی کہ خداوندا! بر عمر رحمت کن، یہ خواب دیکھا کہ عمر خیام خفا ہو کر اُس سے کہہ رہا ہے،

اے سوختہ، سوختہ، سوختنی | وے آتشِ دوزخ زتو افروختنی
تا کے گوئی بر عمر رحمت کن | حق را تو کجا و رحمت آموختنی

چون بیدار شدم این رباعی بخاطرِ من بود، امید دارم کہ گوئی مغفرتِ الٰہی بصورتِ ہمتِ نامتناہی دران عالم بر بود،،

رندلاابالی خیام دوسرا نقشہ یہ ہے کہ خیام ایک رندلاابالی تھا، شب و روز مست و سرشار پڑا رہتا تھا، اِدھر اُدھر کچھ پیالے، صراحیاں اور شراب کے ٹوٹے پھوٹے برتن ہیں اور وہ اس عالمِ خمار میں جو کچھ بک جاتا ہے، وہ رباعی بنجاتی ہے،

مشہور ہے کہ ایک دفعہ اُس کی شراب کی صراحی اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی، اور ٹوٹ گئی، ترنگ کے عالم میں وہ اُس کو بھی خدا ہی کا فعل سمجھا اور یہ رباعی کہی[1]،

ابریقِ مےِ مرا شکستی ربی | بر من درِ عیش را بہ بستی ربی
بر خاک فگندی مےِ گلگون را | خاکم بدہن مگر تو مستی ربی

دوسرا قصہ ہے:-

"دیگر این قضیہ مشہور است کہ در بلخ پیش حکیم عیاش ظرفے پر از مےِ تلخ بودے، ناگہان محتسب آن دیار رسیدے، و بشکستن آن ظرف خوشگوار شکست خاطرِ حکیم روا دیدے، اتفاقاً بقدرت

[1] یہ رباعی خیام کے تمام بڑے مجموعوں میں مذکور ہے[2] شعر العجم جلد اول ص ۲۳۸،

خدای یکتا پاے محتسب بچاہ پوشیدہ وہان رسیدے، جان خود بمالک سپردے، و بدرک اسفل غلطیدے، حضرت حکمت مآبی مسرت و شکر آن بپرداختہ، ز سر کرامت خود نقاب انداختہ، این رباعی[1] را فرمودے،

از دیر برون آمدہ ناپاک تنی   و ز دود جہنم زنش پیرہنے

بشکست صراحیم کہ عمر ستش کم باد   آنگہ چہ مے لطیف مردی و منے

انتہا یہ ہے کہ انھین رباعیات کو دیکھکر تذکرہ مخزن الغرائب کے مصنف احمد علی سندیلوی نے جنھون نے ۱۲۱۸ھ مین اپنا یہ تذکرہ لکھا ہے، خیام کے حال مین یہ لکھدیا ہے،

"و اکثر رباعیاتش در صفت شراب واقع شدہ، گویند شارب خمر بودہ[2]"

حالانکہ یہ بے ثبوت بات ہے، دراصل خیام کے متعلق اس قسم کے اکثر قصے رباعیات کے ظاہری معنون کو پیش نظر رکھکر گھڑ لیے گئے ہین،

تناسخ کا قائل خیام

مثلاً تاریخ الفی اور مخزن الغرائب سندیلوی مین ہے کہ خیام تناسخ کا قائل تھا اور اس پر ایک قصہ گھڑ لیا کہ نیشاپور مین ایک پرانے مدرسہ کی تعمیر ہو رہی تھی، اُس کے لیے گدھون پر لدکر اینٹین آرہی تھین، ایک گدھے کو ہر چند مدرسہ کے صحن مین لیجانا چاہتے تھے وہ جاتا نہ تھا، اتنے مین خیام اپنے چند طلبہ کے ساتھ ادھر سے گذرا تو اس منظر کو دیکھکر کھڑا ہوگیا اور مسکرا کر گدھے کی طرف دیکھکر یہ رباعی پڑھی،

ای رفتی و باز آمدہ بل ہم گشتہ   نامت ز میان نامہا گم گشتہ

---

[1] ربیع المسوم عالی رومی، نسخہ قلمی دار المصنفین ص ۱۵، [2] تذکرہ مخزن الغرائب سندیلوی نسخہ دار المصنفین ص ۱۲۲،

ناخن ہمہ جمع آمدہ وسم گشتہ — ریش از پس کون برآمدہ دم گشتہ

گدہا اندر داخل ہوگیا، خیام سے پوچھا گیا کہ واقعہ کیا تھا، اس نے کہا، اس گدہے کی روح پہلے جنم مین اس مدرسہ کی مدرس تھی، مرکر مدرسہ کے چکر سے نجات پائی تھی، اُس کو اس مین جاتے ہوے ڈر معلوم ہوتا تھا، جب اُس کو اس رباعی کے سننے سے معلوم ہوگیا کہ یارون نے اُس کو تاڑ لیا، تو اندر چلا گیا،

اس قصہ کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہین، اس پر یہ فلسفیانہ عمارت کھڑی کیگئی کہ "وے مذہب تناسخ داشتہ"[1] حالانکہ وہ خود کہتا ہے[2]،

ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی — وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بارہ بیشت گفتم — باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

این عقل کہ در رہِ سعادت پوید — روزی صد بار خود ترا می گوید
دریاب تو این یکدمہ وقت کہ نۂ — آن تره کہ بدروند و دیگر روید

زان پیش کہ بر سرت شبیخون آرند — فرمای کہ تا بادۂ گلگون آرند
تو زر نۂ ای غافلِ نادان کہ ترا — در خاک نہند و باز بیرون آرند

خدا کا منکر خیام!

دبستان المذاہب کے مصنف نے جو سنہ ۱۰۵۰ھ مین موجود تھا، اور دارا شکوہ کا معاصر تھا، اُس نے دبستان مین پارسیون کے ایک فرقہ سمرادیان کا ذکر کیا ہے، جو

[1] تاریخ الفی دیکھو مظفریہ ص ۳۲۷ و مخزن الغرائب ص ۱۲۲ و آثار المصنفین سنہ ۸ھ [2] ابن بدر جاجرمی کی اُن تیرہ رباعیون مین سے جو سنہ ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے منقول ہین، دیکھو نسخہ مطبوعہ کاویانی ص ۱۹۷، سنہ ۵۳ نسخہ بوڈلین،

تمام موجودات کیساتھ خدا کو بھی "وہم" قرار دیتے تھے، اور سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے مسلمانون کے لباس مین رہتے تھے، اس ضمن مین وہ کہتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی اسکی شہادت ہے

من الاستشہاد حکیم عمر خیام[1]

صانع بجہان کہنہ ہیچون ظرفیست | آبی است بمعنی و بظاہر برفیست
بازیچہ کفر و دین بطفلان بسپار | بگذر ز مقامے کہ خدا ہم حرفیست

جس نے خیام کی تصنیفات پڑھی ہین، وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس الزام کو قبول کر سکتا ہے؛ پھر یہ رباعی بھی خیام کے متداول مجموعون مین نظر نہین آتی، بلکہ اس کے برخلاف اس کی تمام کتابین، حق تعالی کے ذکر و حمد سے لبریز ہین، اسکی رباعیات کے جس قدر نسخے ملتے ہین، سب مین اس کے الٰہیات کے بیشتر مضامین مشترک ہین، چنانچہ ذیل کی رباعیان اس کے مختلف نسخون مین موجود ہین، ان ہین گو بعض رباعیون کی نسبت دوسرون کی طرف بھی کیگئی ہے، تاہم اُس کا مرکزی خیال اس باب مین اتنا صاف ہے کہ تارون کے بدلنے سے آواز مین کوئی فرق نہین پیدا ہوتا،

خدا کے وجود، اور اسکی ذات و صفات کے متعلق خیام کے خیالات کی تفصیل اس کے رسالہ کون کے تبصرہ، اور اُس کے مشرب و مسلک کے بیان مین گذر چکی ہے، جو خیالات وہان اُسکی عربی نثر مین ہین، وہی یہان فارسی نظم اور شاعرانہ طرز ادا مین ہین، ان کے جلی عنوانات حسب ذیل ہین،

---

[1] دبستان المذاہب مطبوعہ بمبئی صـ ۵۹

۱۔ اللہ تعالیٰ خیرِ محض، اور سراپا رحمت ہے،

۲۔ بندون کے تمام کام اُس کی قضا اور تقدیر سے ہین، جنہین بندے سراسر مجبور اور معذور ہین،

۳۔ اللہ تعالیٰ اپنے گنہگار بندون کو بھی اپنی رحمت سے سرفراز فرمائیگا،

۴۔ بندون کی گنہگاری اسی لیے ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و شفقت اور جود و کرم کے جلوے دکھائے،

ان چند خیالات کو سامنے رکھکر اسکی ان رباعیون پر جو اس کے مختلف نسخون کا انتخاب ہین، ایک نظر ڈالو اور دیکھو کہ ان مین سے ہر رباعی سے انھین مضامین مین سے کوئی نہ کوئی مضمون تراوش کر رہا ہے یا نہین یہی سبب ہے کہ اسکی مناجاتون سے خاص ذوق اور اثر کا قطرہ حیات ٹپکتا ہے،

ساقی قدحے کہ کارسازست خدا	۱	وز رحمتِ خود بندہ نوازست خدا
می خور بہ بہار بار طاعت مفروش		کز طاعتِ خلق بے نیازست خدا
خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست	۲	در خوردنِ غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود		غفران ز برای گنہ آمد غم چیست
آباد خرابات ز می خوردنِ ماست	۳	خونِ دو ہزار توبہ در گردنِ ماست
گر من نکنم گناہ، رحمت چہ کند		آرایشِ رحمت از گنہ کردنِ ماست
جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست	۴	ہستی کہ از حکم او برون آید نیست

هر چیز که هست آنچنان می باید — آن چیز که آن چنان نمی باید نیست

یارب تو کریمی و کریمی کرم است — ۵ — عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است

با طاعتم ار ببخشی آن نیست کرم — با معصیتم اگر ببخشی کرم است

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست — ۶ — تاریک دلم نور و صفای تو کجاست

ما را تو بهشت اگر به طاعت بخشی — آن مزد بود لطف و عطای تو کجاست

در ملک تو از طاعت من هیچ فزود — ۷ — وز معصیتی که رفت نقصانی بود

بگذار و مگیر زانکه معلومم شد — گیرندهٔ دیری و گذارندهٔ زود

سرت همه دانای فلک می داند — ۸ — کو موی بموی و رگ برگ می داند

گیرم که بزرق خلق را بفریبی — با او چکنی که یک بیک می داند

گویند بحشر گفتگو خواهد شد — ۹ — وان یار عزیز تند خو خواهد شد

از خیر محض جز نکوئی ناید — خوش باش که عاقبت نکو خواهد شد

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز — ۱۰ — ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز

نومید نیم ز بارگاه کرمت — زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز

با تو بخرابات اگر گویم راز — ۱۱ — به زانکه بمحراب کنم بی تو نماز

ای اول و آخر همه خلقان توئی — خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

ای واقف اسرار ضمیر همه کس — ۱۲ — در حالت عجز دستگیر همه کس

یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر — ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

یک یک هنرم ببین و گنه ده ده بخش ۱۳ هر جرم که رفته است تو لله بخش
از بادِ هوا آتشِ کینه مفروز ما را تو بتربت رسول الله بخش

می خور که نه علم دست گیرد نه عمل ۱۴ الاکرم و رحمتِ حق عزوجل
آن طائفه که از خری می نخورند از جملهٔ انعام شمار بل هم اضل

از خالقِ کردگار و ز ربِ رحیم ۱۵ نومید مشو بجرم و عصیانِ عظیم
گر مست و خراب بوده باشی امروز فردا بخشد باستخوانهای رمیم

گر من گنهِ روی زمین کردستم ۱۶ عفوِ تو امید است بگیرد دستم
گفتی که بروزِ عجز دستت گیرم عاجز تر ازین مخواه کاکنون هستم

یا رب من اگر گناهِ بیحد کردم ۱۷ بر جان و جوانی و تنِ خود کردم
چون بر کرمت وثوقِ کلی دارم برگشتم و توبه کردم و بد کردم

با رحمتِ تو من از گنه نندیشم ۱۸ با توشهٔ تو ز رنجِ ره نندیشم
گر لطفِ توام سفید رو انگیزد یکذره ز نامهٔ سیه نندیشم

یا رب بدلِ اسیرِ من رحمت کن ۱۹ بر سینهٔ غم پذیرِ من رحمت کن
بر پای خرابات روِ من بخشای بر دستِ پیاله گیرِ من رحمت کن

احوالِ جهان بر دلم آسان میکن ۲۰ وافعالِ بدم ز خلق پنهان میکن
امروز خوشم بدار و فردا با من آنچ از کرمِ تو می سزد آن میکن

ای آنکه پدید گشتم از قدرتِ تو ۲۱ پرورده شدم بناز در نعمتِ تو

صد سال با متحان گنہ خواہم کرد ————— تا جرم من است بیش یا رحمت تو

ناکردہ گناہ در جہان کیست بگو ۲۲ آنکس کہ گنہ نکرد چون زیست بگو

من بد کنم و تو بد مکافات دہی ————— پس فرق میان من و تو چیست بگو

فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ ۲۳ ہم لقمہ حرام و نفس ما آلودہ

فرمودہ ناکردہ سیہ رویم کرد ————— فریاد ز کردہاے نافرمودہ

مائیم بلطف حق تولا کردہ ۲۴ وز طاعت و معصیت تبرا کردہ

آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد ————— ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

سازندۂ کار مردہ و زندہ توئی ۲۵ دارندۂ این چرخ پراگندہ توئی

من گرچہ بدم صاحب این بندہ توئی ————— کس را چہ گنہ کہ آفرینندہ توئی

بکشائی درے کہ در کشایندہ توئی ۲۶ بنمائی رہی کہ رہ نمایندہ توئی

من دست بہیچ دستگیری ندہم ————— کاینشان ہمہ فانیند و پایندہ توئی

ای سوختۂ، سوختنی، سوختنی ۲۷ وی آتش دوزخ از تو افروختنی

تا کے گوی کہ بر عمر رحمت کن ————— حق را تو کجا برحمت آموختنی

ان ستائیس رباعیون مین سے اگر آدھی بھی اسکی ہین، تو دبستان المذاہب کے الزام کی تردید کے لیے وہ کافی سے زیادہ ہین،

٣٧١

مجموعة الرسائل

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

عُنِيَ بجمعها وضبطها وتصحيحها

السيد سليمان الندوي

عميد دار المصنفين باعظم گره

بالهند

طبعت

بمطبعة معارف لدار المصنفين باعظم گره

بالهند

فهرس المجموعة

(١)

رسالة الكون والتكليف

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجناها من مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع المطبوعة بمطبعة السعادة
بمصر، باعتناء محي الدين صبري الكردي شيخ المقرأ بسلطان قلاوون بمصر، سنة ۱۳۳۰ھ
وفيها ٨ رسالة فلسفية لعدة حكماء الاسلام، ومنها ثلاث رسائل للحكيم عمر بن ابراهيم
الخيامي، واصول هذه الرسائل كما قال ناشرها موجودة في مكتبة سعادة نور الدين بك مصطفى
صهر صاحب السعادة عبد الحليم پاشا عاصم، وهي مكتوبة بعام ٦٩٩ھ بخط احد مجيدي
خطاطي ذلك القرن وهو المدعو بابن العلاء، ولم يسم الناسخ، والطابع الرسالة الاولى
الآن قال فيها انها "جواب السيد الاجل ...... ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيمي عن كتاب القاضي
...... يسأله فيه عن حكمة الخالق في خلق العالم خصوصاً الانسان، وتكليف الناس
بالعبادات" وقال في الثانية "جواب السيد الاجل .... عمر بن ابراهيم الخيام عن ثلاث مسائل
سئل عنها" وسمى الرسالة الثالثة "بالضياء العقلي في موضوع العلم الكلي"

وقد كان الناسخ او الناشر فرّق الرسالة المتصلة الاجزاء فرقتين، وفصلهما بمقدمات تبعد احدهما عن اخرتها، وظنّ الاولى والثانية رسالتين متفرقتين لاصلة بينهما، ولعمرك انهما رسالتان مرتبطتان اجاب فى اوليهما عن سر الكون وخلق الله العالم، وسر تكليفه تعالى الانسان بالشرع والدين، وسر التضادّ فى العالم، فاورد عليه السائل شبهات وزادهما ال رأيه عن الجبر والبقاء فكشف عنها فى رسالته الثانية وهما الرسالة التى سمّاها الاوّلون رسالة الكون والتكليف،

والرسالة الثالثة منها رسالة الوجود له فى العربية، وله رسالة عربية اخرى فى الوجود سماها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات، ورسالة ثالثة سمّوها رسالة كليات الوجود، وهى بالفارسية،

ثم الرسائل الثلاث المطبوعة للخيامى كانت منغمسة فى رسائل جمة لغيره، وسميت المجموعة جامع البدائع، فلم يهتد اليها الا رجال قليلون من محبّى العلم، فلذلك احببنا ان نفرد هذه الرسائل الثلاث المطبوعة التى للخيام عن الرسائل التى هى لغيره، ونسميها بما سماها الاوّلون، ونحذف عنها المقدمات التى زادها الناسخ او الناشر ليرتفع منها الحجاب وتقع عند من يعرف قدر صاحبها موقع الاعجاب، وتكون رسائله كلّها مجموعة فى دفتر، ومنتظمة فى سلك لينتفع بها اولو الالباب،

"س"

بسم الله الرحمن الرحيم

جواب ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی

عن

کتاب القاضی الامام ابی نصر محمد بن عبد الرحیم النسوی تلمیذ الشیخ الرئیس یسأله فیه عن حکمة الخالق فی خلق العالم خصوصاً الانسان، وتکلیف الناس بالعبادات

الحمد لله ولی الرحمة والانعام، والسلام علی عباده الذین اصطفی، خصوصاً سید الانبیاء محمد وآله الطاهرین. کتب ابو نصر محمد بن عبد الرحیم النسوی وهو الامام القاضی بنواحی فارس سنة ثلاث وسبعین واربعمائة الی السید الاجل حجة الحق فیلسوف العالم نصرة الدین سید حکماء المشرق والمغرب أبی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی قدس الله نفسه رسالة منطویة علی المباحثة عن حکمة الله تبارک وتعالی فی خلق العالم وخصوصا الانسان وتکلیف الناس بالعبادات وضمنها أبیاتاً کثیرة لم یحفظ منها الا هذه الابیات:

ان کنت ترعین یاریح الصبا ذممی | فاقری السلام علی العلامة الخیمی
بوسی لدیه تراب الارض خاضعة | خضوع من یجتدی جدوی من الحکم

فهو الحكيم الذى تسقى سحائبه ماء الحياة رفات الاعظم الرمم
عن حكمة الكون والتكليف يأت بما تغنى براهينه عن أن يقال لم

(فأجابه بهذه الرسالة)

انّ علمك، ايها الأخ الرئيس الفاضل الاوحد الكامل أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاك، وحرس عن المكاره والغير فناك، اوفر من علوم أقرانى وفضلك أغزر من فضلهم ونفسك أزكى من نفوسهم فأنت اذاً اعرف منهم بأن مسألتى الكون والتكليف من المسائل المعتاصة المتعذر حلها على اكثر الناظرين فيها والباحثين عنها وان كل واحدة منها منقسمة الى عدة أقسام كل قسم منها مفتقر الى عدة ضروب من المقاييس الوعرة المبنية على اصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر وان هاتين المسألتين من أواخر العلم الاعلى والحكمة الاولى وان آراء المتكلمين فيهما متباينة جداً واذا كان الامر كذلك فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً الا أنك شرفتنى بالمباحثة عنهما والمحاورة فيهما لذا لم أجد بداً من ان اسلك فى تعديد أقسامهما واستيفاء اصنافهما وتبيين جمل براهينهما بحسب ما انتهى اليه بحثى وبحث من تقدم منى من معلمىّ على سبيل الايجاز والاختصار لضيق الوقت وعدم احتمال البسط والتطويل والاطناب والتفصيل ولمعرفتى بان ذكاءك وحدسك حرس الله مجدك يكتفيان من من الكثير بالقليل وبالاشارة عن العبارة، ويكون كلامى فيهما كلام المستفيد لا المفيد والمتعلم لا المعلم استرواحا الى ما يصدر عن جنابك الشريف واعترافا من

بحرك الزاخر؛ دام الله فضلك ولا اعدمنا ظلك؛ واعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى

انه ولى كل خير ومفيض كل عدل،

(المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة ثلاثة

وهى امهات المطالب الأخر)

احدها، مطلب هل هو؛ وهو السؤال عن انية الشئ وثبوته كقولنا هل العقل

موجود أم لا فيكون الجواب بنعما ولا،

والثانى، مطلب ما هو؛ وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته كقولنا ما حقيقة

العقل فيكون الجواب عنه اما تحديدا أو ترسيما واما تشريحا وتبيينا للاسم؛ ولا يكون

هذا المطلب حاصرًا لجواب المجيب بين طرفى النفى والاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب

يأتى بما يشاء مما يراه حدًا لذلك الشئ أو معرفًا له،

والثالث، مطلب لم؛ وهو السؤال عن السبب الذى لاجله وجد الشئ ولولاه لما

وجد ذلك الشئ كقولنا لم العقل موجود؛ وهذا المطلب أيضًا لا يكون حاصرًا لجواب المجيب

بين طرفى النقيض بل يفوّض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه

المسئول عن لميته اللهم الا فى السؤال الثانى وبين مطلب ما ومطلب لم مناسبات

قد استوفى الكلام عليها فى كتاب البرهان من كتب المنطق،

وكل واحد من هذه المطالب منقسم الى أقسام شتى لا حاجة بنا الى ذكرها فى

مطلوبنا هذا الا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما

لاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (فى هذا المطلب)،

احدها، مطلب ما الحقيقى وهو الباحث عن حقيقة الشئ وهذا متأخر عن مطلب هل فى

الترتيب لانا مالم نعرف ان الشئ موجود ثابت لم يمكنا أن نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم

ذات حقيقى،

والثانى، مطلب ما الرسمى وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشئ وهذا متقدم

على مطلب هل فى الترتيب لانا مالم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود ام

لا لم يمكنا ان نحكم عليه بنفى ولا اثبات فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب

هل. ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمى ما تبلبلوا وتحيروا فذهب بعضهم

الى ان مطلب ما متأخر عن مطلب هل وأراد به القسم الحقيقى، وذهب بعضهم الى أنه

متقدم وأراد به القسم الشارح، واما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لانا

مالم نعرف حقيقة الشئ وانيته لم يمكنا ان نعرف السبب الذى لاجله وجد ذلك الشئ

وههنا مطالب اخرى مثل أى وكيف وكم ومتى وأين وهى عرضية باحثة عن حقيقة الامور

الطارئة على الشئ وانيتها فهى اذن بالحقيقة عند التنقير الشافى داخلة تحت المطالب

الذاتية الحقيقية ولا حاجة بنا الى ذكرها وليس يخلو موجود عن هلية ما أى انية وثبوت

فان الخالى عن الانية والثبوت يكون معدوما وقد فرضناه موجودًا وهذا محال، وكذا

ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها تعين وتميز عن غيره اذ الخالى عن التعين والتميز عن

غيره يكون معدوما وقد فرضناه موجودا هذا محال، وقد يكون من الموجودات

ما هو خال عن اللمية، وهو الاشياء الواجبة التي لا يمكن ان لا تكون موجودة، وان فرضت غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذي يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولمية فيكون اذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحي القيوم الذي عنه الوجود لكل موجود وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل جل جلاله وتقدست أسماءه، وهذه مسئلة مفروغ عنها في مطلوبنا هذا، وأنت اذا أمعنت النظر في جميع الموجودات ولمياتها ادّاک النظر الى أن تحقق أن لميات جميع الاشياء منتهية الى لميات وعلل واسباب لا لمية لها ولا علل ولا اسباب، برهان ذلك اذا قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) واذا قيل لم (اج) قلنا لانه (ء) واذا قيل لم (اء) قلنا لانه (ه) وهكذا فلابد من ان ينتهي بنا البحث عن العلل الى علة لا علة لها، والا فيلزم فيها التسلسل او الدور، وهما محالان، فقد صح أن جميع علل الموجودات تنتهي الى سبب لا سبب له، وقد تبين في العلم الالهي ان السبب الذي لا سبب له هو واجب الوجود بذاته، وواحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع انحاء النقص، واليه تنتهي جميع الاشياء، وعنه توجد، فتبين ان سوال اللم لا يعترض على كل موجود بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، واما على الموجود الواجب الواحد فلا۔

واذ قد منا وتكلمنا فيها على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض المقصود نحوه وهو الكلام في الكون والتكليف، فنقول:۔

ان لفظة الكون تقع على عدة معان باشتراک الاسم فلنلغ الخارج عن الغرض ونقول ان الكون المقول في هذا الموضع هو وجود الاشياء الممكنة الوجود التي ان فرضت غير

موجودة لم يلزم منه محال، واما مطلب هل فيه مثل قول القائل الموجودات التي هي على الصفة المذكورة حاصلة ام لا فيكون الجواب عنه بنعم فان طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات فان ذلك ظاهر جدا يغنينا الحس والمشاهدات الضرورية والقضايا العقلية عن الاستدلال عليه بشئ آخر غيرها اذ جميع الموجودات والصفات التي قبلنا هي من هذا القبيل لان ابداننا وحواسنا مسبوقة بالعدم، واما لمية الكون المطلق وهو فيضان هذه الموجودات منتظمة في ترتيب السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق عزوجل طولا وعرضا فهي جود الحق المحض التام الذي يفيض عنه كل ممكن فجود الباري تعالى سبب هذه الموجودات فان طالبنا بالجواب عن لمية جوده قلنا لا لمية له لانه واجب كما ان ذات واجب الوجود لا لمية له فكذلك جوده وجميع اوصافه لا لمية لها، وقد تشعب من هذا القبيل مسألة هي اهم المسائل واصعبها في هذا الباب، وهي في تفاوت هذه الموجودات في الشرف، فاعلم ان هذه مسألة قد تحير فيها أكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل الا ويعتريه في هذا الباب تحير ولعلي ومعلمي افضل المتأخرين الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري اعلى الله درجته قد امعنا النظر فيها وانتهى بنا البحث الى ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الركيك الباطل المزخرف الظاهر، واما لقوة الكلام في نفسه وكونه بحيث يجب ان يقنع به نفوسنا ونحن نطرف من ذالك على سبيل الرمز، فنقول ان البرهان الحقيقي اليقيني قائم على ان هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معًا بل ابدعها نازلة من عنده في سلسلة الترتيب فالمبدع الاول هو العقل المحض وهو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق، ثم هكذا

ابدع الاشرف فالاشرف نازلا الی الاخس فالاخس حتی بلغ فی الابداع الی اخس الموجودات
وهو طینة الکائنات الفاسدات، ثم ابتدأ الایجاد صاعدا عنها الی الاشرف فالاشرف حتی
انتهی الی الانسان الذی هو اشرف الموجودات المرکبة وآخر الموجودات فی عالم الکون والفساد
فالاقرب منه فی المبدعات اشرفها والابعد من الطینة فی المرکبات اشرفها، وقد رتبا
جده تکوین هذه المرکبات فی زمان ما لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فی شیٔ
واحد فی زمان واحد من جهة واحدة معا، فان قال قائل لم خلق المتضادات المتنافیة فی الوجود
فیکون الجواب عنه ان الامساک عن الخیر الکثیر من جهة لزوم شر قلیل ایاه شر کثیر والحکمة
الکلیة الحقة والجود الکلی الحق اعطیا جمیع الموجودات کمالها الذاتی لها من غیر ان یبخس حظ
واحد منها الا انها بحسب القرب والبعد متفاوتة فی الشرف وذلک لا لبخل من جهة
الحق عز وجل بل لاقتضاء الحکمة السرمدیة ذلک - فهذه جمل وان اوردتها علی سبیل
اقتصاص مذهب قوم من الحکماء، فان تحقق اصولها بالبرهان یهدیک سبیل تحقیقها بالیقین،

واما مسألة التکلیف، فلعلها اسهل من مسألة الکون، وانی اعرض علیک ما اعرفه فی
ذلک مستفید ا، فاقول ان لفظة التکلیف لا یبعد ان یکون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات
والحکماء یریدون بها ما اذکره (التکلیف) هو الامر الصادر عن الله تعالی السائق للاشخاص
الانسانیة الی کمالاتهم المستعدة لهم فی حیاتهم الاولی والاخری، الرادع ایاهم عن الظلم
والجور وارتکاب القبائح واکتساب النقائص والانهماک فی متابعة القوی البدنیة المانعة
ایاهم عن اتباع القوة العقلیة، واما علیة التکلیف فانها مندرجة فی ضمن لمیته لان لمیة

الاشياء تتضمن هليتها فقول ان الله عز وجل خلق النوع الانسانی بحیث لا یمکن الامکان
الاکثری ان تبقی اشخاصه ویحصل لهم کما لاتهم الا بالتعاضد والتعاون والترافد، لان غذائهم
ولباسهم وکنهم ما لم تکن مصنوعة، وهذا اکثر ما یحتاجون الیه فی التعیش لم یمکنهم الاستکمال
ولیس یمکن لواحد منهم ان یتولی بنفسه جمیع ما یحتاج الیه من اصناف التعیش، فاضطروا الی ان
یتولی کل منهم شیئا مما یحتاجون الیه فی التعیش، فیفرغ صاحبه عن مهم تولاه بنفسه لازدحمت
علی الواحد اشغال کثیرة، واذا کان الامر کذالك فبالواجب ان یضطروا الی سنة عادلة یتعاملون
بها فیما بینهم، وتلك السنة انما تکون من عند واحد منهم یکون اقواهم عقلا وازکاهم نفسا لاهمه
من امور الدنیا الا الضروریات وما لا بد منه فی الحیاة، ولیس همه فیما یتولاه الرئاسة او
التمکن من امر شهوانی او غضبی بل یکون همه ابتغاء مرضات الله تعالی فیما یامره به من ایراد
السنة العادلة، لا یلتفت فیها الی عصبیة، وتفضیل بعض علی بعض، ویمضی حکم الشرع فیهم
علی سواء، فیکون هذا هو الحق الذی یفیض علی نفسه من الوحی ومشاهدة الملکوت مما لا
یفیض علی نفس غیره ممن هو دونه فی المرتبة، ویکون متمیزا باستحقاق الطاعة، وذالك
التمیز انما یکون بمعجزات وایات تدل علی انها من عند ربه عز وجل، ثم من المعلوم ان
اشخاص الناس متفاوتة فی قبول الخیر والشر والرذائل والفضائل، وذلك بحسب امزجة
ابدانهم وهیئات نفوسهم معا، والاکثر من الناس یرون ما لهم علی غیرهم حقا واجبا ویبالغون
فی استیفائهم ذلك، ولا یرون ما لغیرهم علیهم، ویری کل واحد منهم نفسه افضل من
نفوس کثیر من الناس واحق بالخیر والرئاسة من غیرها فوجب ان یکون هذا الشارع مؤیدا

مظفراً لا يعجز عن امضاء حكم الشريعة فى جمهور الناس بعضهم بالوعظ وبعضهم بالبرهان والدليل وبعضهم بتأليف القلب والبدن وبعضهم بالتخويفات والانذارات وبعضهم بالزجر العنيف والقتال، ولاجل أن وجود مثل هذا النبى لا يتفق ان يكون فى كل زمان، وجب ان تبقى السنن المشروعة مدةً ما وهى الى الوقت المقدر فيه اضمحلالها، ولا يمكن استبقاءُ الشرائع والسنن العادلة الا بما يذكر الناس دائماً صاحب الشرع، ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عز وجل، وكررت عليهم تلك حتى يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر، ثم يحصل من تلقى الاوامر والنواهى الالهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع،

احدها، ارتياض النفس بتعودها الامساك عن الشهوات وزمها عن القوة الغضبية المكدرة للقوة العقلية،

والثانية، تعويدها النظر فى الامور الالهية واحوال المعاد فى الآخرة لتجرها المواظبة على العبادات عن جانب الغرور الى جناب الحق والتفكر فى الملكوت، وتحرضها على تحقق وجود الحق الاول، اعنى الذى عنه وجود كل موجود، جل جلاله، وتقدست اسماؤه ولا اله غيره، الذى فاضت الموجودات عنه منتظمة فى سلسلة الترتيب التى اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبنى على القياس المجرد عن اصناف التمويهات والمغالطات،

والثالثة، تذكيرهم بالشارع الحق، وما اتى به من الآيات والانذارات ووعد وعيد الممضى احكام السنة العادلة فيما بينهم، فيجرى بينهم التعادل والترافد، ويبقى نظام العالم الذى اقتضته حكمة البارى جل وعلا على حاله، فهذه هى منافع التكليف ومنافع العبادات، ثم

زاد لمستعمليه الاجر والثواب فى الآخرة، فانظر الى حكمة الحىّ القيّوم ثم الى رحمته تلحظا جنابا تبهرك عجائبه، هذا هو القدر النزر الذى لاح لى فى الحال، فعرضته على مجلسك الرفيع ايها الكامل الاوحد، لكى تسدّ خلله، وتصلح فاسده، وتعوضنى عنه ما اسكن اليه بلقائك الشريف وكلامك اللطيف، والله تعالى اعلم بالصواب،

والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً،

(٣)

تتمة رسالة الكون والتكليف

الجواب عن ثلاث مسائل

ضرورة التضاد فى العالم، والجبر، والبقاء،

ظنّ الناشر الاوّل انّ الرسالة الآتية هى فى جواب سائل غير السائل الاوّل، وهو ظن باطل لما تدلّ عليه هذه العبارة التى فى مبتدء الرسالة الآتية "فانّ مباحثته ايّاى عن مسئلة ضرورة التضادّ رفعت من ذكرى وعظمت فى امرى" وقد بحث الحكيم عن هذه المسئلة فى الرسالة المتقدمة التى اجاب فيها عما سأله القاضى التنوخى عن مسئلتى الكون والتكليف، فعلم بذلك انّ السائل الاوّل وهو القاضى التنوخى بعد ما اطّلع على ما اجاب به الحكيم فى الرسالة الاولى ردّ عليه ما قال فى ضرورة التضاد، ثم سأله عن مسئلتين اخريين، وهما،

۱- ای الفریقین من الجبریۃ والقدریۃ اقرب الی الصواب،

۲- البقاء امر زائد علی الوجود ام لا،

فاجاب الحکیم فیما یلی عن هذه المسائل الثلاثۃ، فقال :-

"س"

وبعد فان مباحثته ایای عن مسألۃ ضرورۃ التضاد رفعت من ذکری، وعظمت فی امری واستوجبت للہ تعالی خالص شکری، اذ لم یخطر ببالی ان اسأل عن امثالها، خصوصاً علی ذلک النمط مردفا بذلک الشک القوی، وهو ان ضرورۃ التضاد ان کانت ممکنۃ الوجود کان لها علۃ، وتنتهی الی الواجب الوجود بذاته، وان کانت واجبۃ الوجود بذاتها کان فی واجب الوجود بذاته کثرۃ، وقد قام البرهان علی ان واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته، ثم ان کانت ممکنۃ کان سببها وموجدها هو الواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بان الشرور لا تفیض من عنده، فاقول فی الجواب،

ان الاوصاف للموصوفات علی ضربین،

ضرب یقال له الذاتی، وهو الذی لا یمکن ان یتصور الموصوف الا ویتصور له ذلک الوصف اولاً، ویلزمه ان یکون للموصوف لا لعلۃ کالحیوانیۃ للانسان، ویکون قبل الموصوف بالذات، اعنی ان یکون علۃ الموصوف لا معلوله کالحیوان للانسان والناطق له، وبالجملۃ جمیع اجزاء الحد للمحدود اوصاف ذاتیۃ، وهذه معان مفروغ عنها

وضرب یقال له العرضی، وهو الذی یکون بخلاف ما تقدم من انه یمکن أن یتصور

الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة للموصوف ولا قبله في المرتبة والطبع ،

وهذا الضرب ينقسم قسمين، فانه اما ان يكون لازما غير مفارق البتة ككون الانسان متفكرا او متعجبا او ضاحكا بالقوة، واما ان يكون مفارقا بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب اسود فان السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، او مفارقا بالوهم والوجود جميعا، ككون الانسان كاتبا او فلاحا، فهذه هي الاقسام الاولية للاوصاف ،

ثم اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين في القسمة الاولية العقلية، فانها اما ان تكون لازمة لها بالواسطة وعلة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان فانه يلزمه بسبب لزوم التعجب له، ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر ايضا فذلك السبب الآخر اما ان يكون لازما واما ان يكون مفارقا، ومحال ان يكون الوصف المفارق سببا لوصف لازم، فبقي ان يكون ذلك السبب الآخر لازما ايضا فان كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر عاد الكلام جذعا، فتكون هذه الاسباب اما متسلسلة الى ما لا نهاية له والبرهان قائم على استحالته، واما دائرة اي المسبب سبب لسببه ، وهذا اظهر استحالة، واما ان تكون في السببية منتهية الى سبب لا سبب له فيكون ذلك السبب اي الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف كالمتفكر للانسان مثلا

واذ تقدم هذا وبان ان بعض الاوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع الى مطلوبنا ونقول :-

ان الوجود امر اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك، لا على سبيل التواطؤ لصرف

ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الاسامي الثلاثة ظاهر في أوائل المنطق، وذانك

المعنيان هما الكون في الاعيان الذي اسم الوجود أحق به عند الجمهور، والثاني الوجود في النفس

كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية،

وهذا المعنى الثاني هو بعينه المعنى الاول، اذ المعاني المدركة المتصورة هي من حيث

مدركة متصورة موجودة في الاعيان اذ المدرك عين من الاعيان والموجود في عين من الاعيان

موجود في الاعيان الا ان الشئ الذي هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون

معه وما في الاعيان كتعقلنا آدم فان المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود في النفس

وفي الاعيان اذ النفس عين من الاعيان ولكن آدم الذي هذا المعنى الموجود في النفس مثاله

ونقشه معدوم في الاعيان - فهذا هو الفرق بين الوجودين، فتبين ان الفرق بينهما بالاحق والاولى

والتقدم والتأخر الذي يسمى بالتشكيك لا بالمعنى الذي يسمى الاشتراك،

وهذه المسألة وان كانت عميقة جدا وتحتاج الى فضل تنقير فانها لا تخفى على فلان

(هو السائل) واذا قيل ان صفة الحيوان موجودة للانسان وكل مثلث فان زواياه الثلاث

مساوية للقائمتين فانما نعني بهذا الوجود لا الوجود في الاعيان بل الوجود في النفس وذلك ان

التصور العقلي لا يمكنه ان يتصور الانسان الا ويتصور معه انه حيوان اذ حصول معنى الحيوان

لمعنى الانسان امر ضروري وكذلك الفردية للثلاثة لان الثلاثة لا يمكن ان تعقل وتتصور الا فردا او

كلما لا يمكن ان يتصور ويعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له،

اي تكون له لا بعلة فتكون واجبة الوجود له، فالفردية واجبة الوجود للثلاثة . والحيوانية

واجبة الوجود للانسان، وكذالك جميع الاوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات،
منها ما يكون واجب الوجود للشيء بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجب الوجود للشيء لا بسبب تقدم وصف آخر له، وكذالك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شيء الا ذات الملزوم، والبرهان ما قدمناه آنفا ثم الفردية للثلاثة وان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون في نفسها موجودة في الاعيان فضلا عن ان تكون واجبة الوجود في الاعيان او ممكنة الوجود للشيء فان الحاصل له شيء والموجود الحاصل في الاعيان شيء آخر، فان الاوصاف المعدومة في الاعيان ربما تكون موجودة في النفس والعقل لموصوفات معدومة في الاعيان، ولا يجوز ان يقال انها موجودة في الاعيان كقول من يقول ان الخلاء بعد مفطور ممتد يسعها الاجسام وتخرقه وتتحرك فيه من موضع الى موضع، فان هذه الاوصاف موجودة في العقل للخلاء الموجود المتصور في العقل المعدوم في الاعيان، فوجود الاوصاف للموصوفات انما هو بالقصد الاول في النفس والعقل لا الحصول والكون في الاعيان، واذا قيل ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فانما يراد به الوجود في العقل والنفس لا في الاعيان، وكذالك اذا قيل انها ممكنة الوجود فانما يعني به الوجود في النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على اي صفة يكون، فالوجود في الاعيان هو غير وجود شيء لشيء غيرية التشكيك على ما حققناه،

ثم البرهان قام على ان واجب الوجود في الاعيان واحد في جميع جهاته وجميع صفاته وهو سبب جميع الموجودات في الاعيان، وقد علمت ان الوجود في النفس هو ايضا وجود في

الاعيان بوجه مّا من وجوه التشكيك فهو جلّ جلاله سبب لجميع الاشياء الموجودة،

ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان (هو السائل) لا اريد ان اطول بها الكلام، فقد بان من هذا انه اذا قيل ان الفردية واجبة الوجود للثلاثة فانما نعنى به انها للثلاثة لا بسبب مسبب ولا بجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم، وقد يمكن ان يكون ذاتى سببا لذاتى آخر، وان يكون لازم ايضا سببا للازم آخر الا انه لو شك ان ينتهى الى ذاتى او لازم لا سبب لهما فيكون ذلك الذاتى سببا بوجه من الوجوه، وان هذا الحكم لا يثلم القضية القائلة بان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، اذ الوجود هناك الكون فى الاعيان وواجب الوجود فى الاعيان واحد كما قد بيّنّاه فى مواضع اخر، وهذا الوجود هو الحصول للشئ من غير التفات الى وجوده فى الاعيان او فى النفس، وبالجملة فان جميع الموجودات فى الاعيان ممكنة لا غير سوى وجوب الوجود الواحد،

وتحليل المسألة على الوجه الكلى هو ان الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضادًا بالضرورة لا بجعل جاعل، واذا وجد ذلك الموجود وجد التضاد بالضرورة، واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة، واما من قال ان واجب الوجود اوجد السواد ثم الحرارة حتى وجد التضاد لان (ا) اذا كانت (علة لب وب) علة (ج) فيكون (ا) علة (ج)، فانه قال صوابا حقا لا مجمجمة فيه، لكن الكلام فى هذا الموضع ينساق الى غرض وهو ان واجب الوجود اوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد اوجد التضاد

في الاعيان بالعرض لا بالذات، هذا لا شك فيه الا انه لم يجعل السواد مضادّاً للبياض وانما
اوجد السواد لا لمضادته للبياض بل لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود
فان واجب الوجود يوجدها، لان نفس الوجود خير لكن السواد ماهية لا يمكن الا ان تكون مضادّة
لشئ آخر، فكل من اوجد السواد لاجل كونه ممكن الوجود فهو الذي اوجد التضاد بالعرض
ولا يكون الشر منسوبا الى موجد السواد بوجه من الوجوه اذ القصد الاول (وجل عن
القصد) بل العناية السرمدية الحقة توجهت نحو الخير، الا ان هذا النوع من الخير لا يمكن
ان يكون مبرءاً خاليا عن الشر والعدم، فليس الشر منسوبا اليه الا بالعرض، وليس الكلام ههنا
فيما بالعرض بل فيما بالذات، واني اوصي كل من اعرفه من الحكماء بتقديس ذلك الجناب
عن الظلم والشر، وههنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفي به العبارة ولا يقدر المخبر عن الاخبار
به لقصور البيان عنه، والحمد لله المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة
وتتذوق به اللذة العقلية القصوى،

وههنا سؤال آخر كيف جداً عند معنى النظر في باب الالهيات، وهو انه لما اوجد
امراً كان يعلم انه يلزمه العدم والشر، فيكون الجواب عنه ان السواد مثلاً فيه ألف خير و
شر واحد، والامساك عن ايراد الف خير لاجل لزوم شر واحد اياه شر عظيم على ان النسبة
بين خير السواد وشره اعظم من نسبة ألف ألف الى واحد، واذا كان هذا هكذا فقد بان
ان الشرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات، وبان ان الشر في الحكمة الاولى قليل جداً
لا نسبة له في الكمية والكيفية الى الخير،

واما سؤاله عن ای الفريقين أقرب الى الصواب فلعل المجبری اقرب الى الحق فی بادیٔ الرای وظاهر النظر من غير ان يتلجلج فی هذيانه ويتغلغل فی خرافاته، فانه حينئذ يبعد عن الحق جدا .

واما الكلام الجاری فی البقاء والباقی فانه أمر قد شغفت به جماعة من الاغبياء حيث لم يعقلوا ولم يتفطنوا للحق اذ البقاء ليس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدة ما فكان الوجود غير ملتفت فيه الى المدة. والبقاء وجود يتضمن معنى المدة فالوجود معنى أعم من البقاء فليس الفرق بين الوجود والبقاء الا بالعموم والخصوص، ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود والموجود هما معنى واحد فی الاعيان وان كانا مفترقين فی النفس، فلما بلغ الى البقاء ضلّ، وأما الكلام الجدلی الملجیٔ اياهم الى ارتكاب المحالات الأولية فهو هذا ان يسألوا عن هل ههنا شیٔ موصوف بالبقاء فان أجابوا بلا قيل لهم اذن ليس ههنا باق فما الذی يوجد الموجودات ويستبقيها على زعمكم بالتعاقب والايجاد فی الآنات المتوالية على ان البرهان قام على بطلان الآنات المتوالية ولكن سلمنا قولكم مسامحة فان اجابوا بان هذا الموجد بالتعاقب غير باق يلزمهم أشد المحالات استحالة واقبحها واظنهم يتحاشون عن هذا، وان اجابوا بان ههنا شيئا باقيا سئلوا وقيل لهم ان ذلك الباقی يكون باقيا ببقاء زائد على ذاته فذلك البقاء لا يخلو اما ان يكون باقيا واما أن لا يكون باقيا فان كان باقيا كان باقيا ببقاء و ذلك البقاء ببقاء آخر ويتسلسل وهذا محال وان لم يكن ذلك البقاء باقيا فكيف يكون الباقی باقيا ببقائه الذی هو به باق غير باقٍ هذا محال، اللهم الا ان يرتكبوا فيقولوا الباقی باق

ببقاءات متصلة متشافعة فی آنات متوالیة فحینئذٍ یطالبون بشرح هذا الکلام، ویقال لهم ما معنی
هذه البقاءات المتوالیة ان کانت معانی بها یکون الباقی باقیا، فتلک المعانی ینبغی أن تبقی مع الباقی
مدة لا یمکن ان یوصف الباقی فیها بانه باق، والا فلا معنی للبقاء والباقی، وان کانت وجودات متشافعة
فقد بان ان الوجود والبقاء هما معنی واحد، وان البقاء لیس هو الا استمرار الوجود واتصاف الموجود
بالوجود ملتفتا فیه الی المدة اذ الوجود المطلق یجوز ان یکون فی آن من الزمان، ولا یجوز ان یکون
البقاء الا فی مدة فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم، والحق عندی ان لا یلاحج من یکون عقله
بحیث یخفی علیه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذی سنح لی فی الحال، والله اعلم بکل المقال.

(٣)

الرسالة الاولى فى الوجود

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامى

اخرجها السيد سليمان الندوى من مجموعة جامع البدائع

المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، وسماها ناشرها

"رسالة الضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى"

وهى احدى رسالتيه فى

الوجود.

رسالة الوجود

ان الموجود[1] الذي هو موضوع الفلسفة الاولى اعني العلم الكلي الذي تحته جميع العلوم ظاهر
التصور، لا يحتاج في تصوره الى تصور امر آخر يسبقه لانه اعم الاشياء، وهو وما اشبهه
مبدأ التصورات جميع الاشياء والشيء ايضا ظاهر التصور، ويلزمه الوجود في النفس فان المعدوم
في الاعيان اذا حكم عليه بامر ما وجودي لا يمكن الا ان يكون موجودا على ما علمت تفصيله ووجوده
ليس في الاعيان فباضطرار يلزم ان يكون موجودا في النفس فالشيء يلزمه الوجود فلا موجود احد
الوجودين الا ويلزمه ان يكون شيئا ولا شيء الا ويلزمه احد الوجودين فالشيئية من لوازم حقائق
الاشياء واياك ان تحاول تصوير الشيء او الموجود، فانك ان فعلته وقعت في الدور لا محالة،
والموجود والشيء وان كانا عامين فان الموجود اولى بان يكون موضوع العلم الكلي لانه اظهر تصورا،
وموجودية الشيء ووجوده شيء واحد، كالمضاف والاضافة لان الوجود لو كان شيئا
زائدا على ذات الموجود لكان يلزمه الوجود اما في الاعيان واما في النفس ولو كان وجود الموجود
موجودا في الاعيان لكان موجود الوجود، اذ حكم ان كل موجود يحتاج الى وجود وتسلسل
وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود ولا شك ان الوجود عرض
كيفما كان سواء فرضته موجودا في الاعيان او في النفس لكان سببا لموجودية الجوهر لان
الجوهر انما يصير موجودا بوجوده وما لم يوجد وجوده لم يمكن ان يوجد هو فيلزم ان يكون

---

[1] لا يوجد قبله حمد ولا توطئة "س"

العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت ان كل عرض فسبب وجوده الجوهر، لان حقيقة العرض تدل على ذلك ويصير البيان دوريا،

وكذلك لوكان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود به يصير الموجود موجودا لكان وجود البارى ايضا شيئا زائدا على ذاته اعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا فلم تكن ذات البارى تعالى واحدة بل كانت متكثرة وهذا محال،

واما ان يكون شيئا اعتباريا موجودا فى النفس، فيجب ان تحقق ان لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره وهذا الحكم اولى لا يخالف فيه عقل فاذا عقل تلك الحقيقة عقل اعنى حصل اثر من تلك الحقيقة فى عقل ما ثم نسب ذالك العقل تلك الحقيقة والماهية الى الصورة الحاصلة الموجودة فى الاعيان فيكون الكون فى الاعيان امرا زائدا على ذات تلك الماهية والحقيقة ولا يكون شيئا زائدا على ذات الموجود اذ الموجود فى الاعيان ليس تلك الماهية فان تلك الماهية لا يمكن ان توجد بعينها فى الاعيان اذ العقل ليس له ان يحكم على شئ الا اذا عقله مجردا عن العوارض الشخصية ولا يمكن ان يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج ثم اذا كان الامر على هذه الصفة وكان يظن بعض ضعفاء الظن ان الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الاعيان رسخ فى قلبه ان الوجود والموجود هما شيئان كائنان فى الاعيان ولم يتفطن لهذه المحالات ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم وهو ان الوجود شئ زائد على ذات الموجود انه يلزم ان يكون الموجود فى النفس موجودا بوجود وذلك الوجود يكون موجودا فى النفس بوجود آخر ويتسلسل الى ما لا نهاية له،

ومن الحجج الجدلية فى هذا المبحث للمذهب الحق ان يقال للخصم ان هذا الوجود الزائد على ذات الموجود هل هو موجود فى الاعيان اوليس بموجود فى الاعيان فان قال انه ليس بموجود فى الاعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب، ثم يسئل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود الذى سلمت انه ليس بموجود فى الاعيان هل هو موجود فى النفس اوليس بموجود فى النفس، فان قال انه موجود فى النفس، فقد حقق الخبر كله، وان قال انه ليس بموجود فى النفس، وكان من قبل يقول انه ليس بموجود فى الاعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا يكون عنه خبر، ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صح وتبيّن ان الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة موجودة فى النفس غير موجودة فى الاعيان، اعنى ان وجود الموجود فى الاعيان هو بعينه ذاته، ولا معنى لوجوده الزائد عليه الا بعد ان عقل، وانما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد ان عقله وصيره ماهية معقولة

ومن الشكوك القوية على هذا الرأى الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلى، هو انه اذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقولة ام ليس بماهية معقولة، فان قلنا ليس بماهية معقولة، كان القول محالا، لانه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة فى النفس لكان محالا قولنا ان الوجود فى الاعيان شئ زائد على ذات الماهية، وان قلنا انه ماهية معقولة فقد حكمنا بان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود زائد عليها، فتكون ماهية الوجود محتاجة الى وجود آخر معقول حتى يكون موجودا فى النفس،

والجواب عنه ان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود معقول حتى يكون امرا موجودا

فی الاعیان، لا فی النفس لانک اذا قلت ان الماهیة الموجودة فی النفس محتاجة الی وجود حتی تکون موجودة فی النفس، فقد صادرت علی المطلوب الاول، حیث قلت ان الموجود یحتاج الی وجود،

واما کلام من یقول اذا کان وجود زید غیر موجود فی الاعیان، فکیف یکون زید موجودا فکلام مموّه مزخرف سوفسطائی، ویتفطن لاستحالته من وجهین،

(احدهما) قوله اذا کان وجود زید غیر موجود فکیف یکون زید موجودا، هذا ایلزم اذا قیل ان الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط علی المطلوب الاول،

(والثانی من الوجهین) ان وجود زید المعقول هو امر معقول موجود فی النفس، فکأن المغالط لا یفرق بین الوجودین الوجود فی الاعیان والوجود فی النفس، فان قال انا نعقل زیدا الجزئی المحسوس المعقول حتی یکون وجوده شیئا زائدا علی ماهیته فی النفس، اجبنا بان نقول ان حمل المحمول الکلی علی الموضوعات لا یمکن الا بعد ان تکون معقولة، لوجود حکم کلی لا یمکن حمله علی موضوع الا بعد ان یعقل سواء فرضه العقل عند تعقله ایاه واحدا لا تکثر فیه کالباری، او لم یفرضه کذلک،

وانما ظن من ظن هذا الجهل بان المعقول الصرف لا یکون لنا ولا یمکن بل انا تکون معقولاتنا مشوبة بالتخیل، والتخیل لا یدرک الا الجزئی، فربما تخیلنا شیئا وعملنا العقل فیه عملا اعنی تجریده عن العوارض المشخصة، ولا تتفطن النفس لذلک بل تظن انه جزئی، لنا لاختلاط ذلک المعقول بالمتخیل وتعاقب بعضها من بعض، واکثر ما تعرض هذه الحا

عند فرض العقل المعقول شيئاً واحداً فمن اضافة الوحدة الى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن انه جزئي، فقد تبين وصح ان الموجود في الاعيان وجود لا شئ واحد، وانما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولا وصيرورته ماهية معقولة مضافا اليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجودا، ونحو ما قال فاضل المتاخرين[ا] روح رمسه وقدس نفسه في بعض مباحثاته لعل الوجود الذي هو ماهية الحق الاول هو الوجوبية المطلقة وانما قال ذلك لان الوجوبية لاشركة فيها بوجه من الوجوه، ثم قال ان الوجود الذي هو مقابل العدم المقول على جميع الاشياء هو من لوازم تلك الماهية، فلو كان ذلك المعنى امراً على حدة لتكثر به ذات البارئ جل جلاله وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وعند هذا الموقف عديد مباحثات عميقة وتحصيلات كثيرة وتحاقيق جمة، ومن اخذ دربه لفطانته بيده وصحبه توفيق من الله تعالى صادف في التوحيد ههنا ما يسكن اليه العقل نسأل الله التوفيق للوصول الى الكمال والحمد لله في كل حال،

[ا] لعله ابن سينا، ويظهر انه كان لقباً لقبه معاصروه، فنجد في ديباجة الرسالة التي نسبها صاحب جامع البدائع الى الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير الصوفي الشهير صاحب الرباعيات في الفارسية، وهو معاصر ابن سينا، وبينهما مكاتبات، انه خاطب فيها ابن سينا بهذه الكلمات "سلام عليك، وبركاته وتحياته يا افضل المتاخرين" (جامع البدائع للكردي ص۳۳)

٤

الرسالة الثانية في الوجود

او

رسالة الأوصاف والموصوفات

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

أخرجها السيد سليمان الندوي وقابل نسخها وصححها

اصول هذه النسخة

اما النسخ التي قابلناها وصححناها فثلاث وكلها خطية، اوليها للشيخ عبد القادر بن جمال الدين في بيجابور (بمبئي) وهي الآن عند الاستاذ الشيخ عبد القادر سرفراز (دكن كالج، بپونه) وهي كثيرة الخطاء كتبت في سنة ١٠٢٤ﮪ بالهند، بيد يوسف علي الفقار كتبه لحكيم الملك، وكتب على وجهها الاول "الاوصاف للموصوفات للحكيم عمر الخيامي"، والاخريان في مكتبة برلين، ووجدت صورتهما الفوطوغرافية عند الدكتور زبير الصديقي (جامعة كلكتة) فتفضل بهما علي، فاولهما بالقطع الصغير بالخط العربي وهي اصح الثلاث واظنها اقدمها، لقدامة هيئة خطها، ولم يكتب عليها تاريخ كتابتها وفي طرة صفحتها الاولى "رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي" واما ثانيتهما فهي بالقطع المتوسط وبالخط الفارسي، وهي كثيرة الخطاء والسقطات، كتبت في خامس شهر ربيع الاول لسنة ١٠٩١ﮪ، وفي آخرها "تمت الرسالة في الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامي، خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١"

رموز الثلاث: ع للنسخة الاولى التي للشيخ عبد القادر، وبص لنسخة برلين الصغيرة التي هي بالخط العربي، وبم لنسخة برلين المتوسطة بالخط الفارسي،

والرسالة نسخة رابعة في مكتبة الشيخ پير محمد باحمد آباد، في ١٣ صفحة بالقطع الصغير، ليس لها تاريخ ولكن عليها ختم فيه سنة ١١٥٥،

"س"

رسالة في الوجود عن الشيخ الإمام حجة الحق على الخلق عمر بن إبراهيم الخيامي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي جل جلاله، وتقدست اسماءه، اعطى كل شيء خلقه ثم هدى، واحصى كل شيء عددًا. والصلوٰة على نبيه[1] المصطفى محمد وآله الطاهرين.

الاوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يقال له الذاتي، وضرب يقال له العرضي. ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازمًا للموصوف، ومنها ما (لا[2]) يكون لازما، بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب، واما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين، قسم يقال له الاعتباري، وقسم يقال له الوجودي[3]، فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود. فان السواد[4] صفة وجودية[5] اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفًا وجوديًا. واثبات هذا القسم الوجودي مستغنى (مستغن؟) عن البرهان لظهوره عند العقل، بل عند الوهم والحس.

واما القسم الاعتباري العرضي كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة[6] لانه لو كان كون الاثنين

[1] زيادة في بص، [2] في ع: الله [3] ع: سيده [4] زيادة في بص وبم [5] يريد به الموجود في الخارج [6] في ع: الرابع

نصف الاربعة امراً زائداً على ذاته لكان الاثنين[1] (للاثنين؟) معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد، والبرهان قائم على استحالته،

واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانّه لون، اذ كونه لوناً وصفٌ ذاتيٌ له، والبرهان على ان اللونيّة ليست بصفةٍ زائدة على ذات السوادية في الاعيان، هو انها لو كانت صفةً زائدة، فلابدّ من ان تكون عرضاً، اذ السوادُ عرضٌ، ثم كيف يمكن ان يكون عرضٌ موضوعاً لعرضٍ آخر. وان كان موضوع السوادية موضوعاً اللونية[2] لكانت اللونية صفة في موضوع السواد[3]، ولكانت اللونيّة[4] امراً موجوداً في الاعيان يلزمه من خارج ذاته[5] ان يكون سواداً وهذا محال.

ومعنى قولنا الوصفُ الاعتباري[6] هو ان العقل اذا عقل معنىً مّا فانه يفصل ذلك[7] المعقول تفصيلاً عقلياً ويعتبر احواله، فان صادف ذلك المعنى بسيطاً غير متكثرٍ لجميع الاعراض الموجودة في الاعيان، ووصف له اوصافاً، فعلم ان تلك الاوصاف انّما هي له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود في الاعيان، لتحققه انّ الشئ البسيط الموجود في الاعيان لا يمكن (ان يكون[8]) فيه اجزائية في الاعيان، (و[9]) لتحققه ان العرض لا يكون موضوعاً لعرضٍ آخر، ولتحققه ان موضوع ذلك العرض لا يجوز ان يكون موضوعاً لتلك الصفةِ التي وصفت بها ذلك العرضُ؛ وهذه مقدّمات مسلّمة عندهم، لكن بعضها

---

1 في الثلاث الاثنين، 2 في ع: اللونية؛ وفي الاثنين: للونية، 3 في ع: السوداء،
4 في ع زيادة: عند السواد 5 هذه الفقرة محذوفة من بم 6 في ع: وكذلك 7 الزيادة في بص وبم، 8 الزيادة في بص وبم،

غير مسلّم عند اهل الحكمة . ولعلّ هذه المعانى مفروغ عنها فى العلم الاعلى الالٰهى الكلّى .

ومن لم يَفطُن لهذه الاوصاف الاعتبارية من الباحثين عن هذا الموضوع[1] ، ضلّ ضلالًا بعيداً ، كبعض المتعسّفين المتأخّرين الّذين جعلوا اللونيّة والعرضيّة والوجود وهذه الاحوال احوالًا ثابتة ممّا لا يوصف لا بوجود ولا بعدم[2] . والشكّ الّذى اوقعهم فى هذا الخطاء الفاحش[3] فى اعظم القضايا الاوّلية واظهرها ، وهو انّه لا واسطة بين السلب والايجاب ، ظاهرٌ لا حاجة بنا الى ذكره ، وبعضه اوجد لسخافته . ولو كانوا يتفطنون الاوصاف الاعتبارية لما وقعوا فى هذه الفتنة العظيمة . بل قالوا ان اللونية فى الاعيان غير موجودة شيئًا متميّزًا عن السوادية انما هى وصفٌ عقلىٌ يحصل فى النفس عند تحقق العقل ذات الاسود ، وتصفّح احوالها ، ومشاركتها البياض فى بعض احوالها ، وكذلك الوجود والوحدة .

ولعلّ امر الوجود اصعب من سائر الاعراض ، تشكّك[4] جماعةٌ من اهل الحقّ فيه ، اذ قالوا انّ الانسان المعقول (مثلًا[5]) له حقيقةٌ ومهيّة ، لا يدخل فى حدّهما الوجود حتّى انّ العاقل يمكنه ان يعقل معنى الانسان من غير ان يعقل معه انّه موجود او معدوم ، فيلزم لا محالة ان يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته . وقالوا انّ وجود الانسانية هو المعنى المكتسب له من غيره ، اذ[6] الحيوانية والناطقية له من ذاته ، لا بجعل جاعل ولا بسبب سبب ، كأنّ البارى عزّ جلّ جلاله لم يجعل الانسانية حيوانًا مثلًا بل جعله موجودًا . ثم الانسان اذا وجد لا يمكن

---

[1] فى بص وبمر : الموضع ، [2] فى ع وبمر : عدم ، [3] فى ع وبمر : القادح ، [4] فى بص : ليشكل ، وفى بمر : لتشكك
[5] الزيادة فى بص وبمر ، [6] فى ع وبمر : او ،

ان يكون الّا جسمًا. قالوا واذا كان الامرُ كذلك فالواجب ان يكون الوجودُ معنى زائدًا على الانسان في الاعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفادُ من الغير (لا غير[1]).

وقبل ان نخوض في حلّ هذه الشبهة ناتي ببرهانٍ ضروريٍّ على ان الوجودَ معنى اعتباريٌّ[2] نقولُ انّ الوجودَ في الموجود لو كان معنى زائدًا عليه في الاعيان لكان موجودًا. وقيل انّ كلّ موجودٍ موجودٌ بوجودٍ[3]، فيكون الوجودُ موجودًا بوجودٍ (و[4]) كذلك وجوده الى ما لانهاية له وهو محال.

فان قيل انّ الوجودَ معنًى لا يوصف بالوجود بسلب الاطلاق ولا سُلب احد الطرفين حتى لا يقالُ انّه موجودٌ او غيرُ موجودٍ، طالبناهم حينئذٍ بطرفي النقيض. (و[5]) قلنا هل[6] الوجود موجودٌ في الاعيان ام غيرُ موجودٍ في الاعيان[7]. فان اُجيبَ بلا، فقد بان ان الوجودَ غير موجود في الاعيان، وهذا هو موضع الخلاف. فمرحبًا[8] بالوفاق. ثم نطالبهم ثانيًا ونقول (هل[9]) الوجود وصف معقول لذات الموجود ام لا. فان اجيبَ بنعم، لزم القولُ والاعترافُ بانّ الوجود حكمٌ اعتباريٌّ، وان اجيب بلا كان الوجود معدومًا في الاعيان وفي النفس جميعًا. ولعلّ العقلاءَ يتحاشون عن امثال هذا،

ومنهم من قال ان الصفة التي هي الوجود، لا تحتاج الى وجودٍ آخر حتّى تكون موجودةً بلا وجودٍ آخر. والجوابُ لهذا القائل انّ[10] (انه) يريد ان يدفع[11] التسلسل عن نفسه ولم يدفع

---

[1] الزيادة في ع وبص [2] في بص: ان الموجود في الوجود [3] في بم: بوجه [4] الزيادة في بم [5] الزيادة في بص وبم [6] في ع: بل، [7] في بص وبم: للاعيان [8] في بص: موجبنا، [9] الزيادة في بص وبم [10] في بص: اتويد وفي بم: انريد [11] في ع: يرجع

التسلسل، بل وقع فی عدة محالات اُخَر. منها ان نقول[1] علی هذا، الوجود الذی یشیر الیه موجود ام لا. فان اجاب بلا فقد وافقنا و ناقض نفسه. وان اجاب بنعم قلنا له (هل[2]) موجود بوجود آخر ام لا. فان اجاب بنعم[3] وقع التسلسل ولم یندفع ولزمه المحال. وان اجاب بلا، قلنا هل هذا الوجود الذی ذهبت الیه شیءٌ له ذاتٌ ام لا. فان اجاب بلا فهو هذیانٌ و محالٌ. وان اجاب بنعم قلنا له (قد[4]) سلّمت ذاتاً موجودةً بلا وجودٍ، فما بالک لا تسلّم فی کل موجودٍ وفی کل ذاتٍ حتی تستریح عن هذه المناقضة، وعن هذه المحالات.

ثم ان صحّ کلامک الاول بان البیاض الموجود یحتاج الی وجودٍ زائدٍ علیه، فهو ایضاً یحتاج الی وجودٍ زائدٍ علیه لا محالة. وهذا محال.

ثم منهم من یتغلغل فی هذه الخرافات، ویشتغل بالمغالطات الموحشة. وحینئذٍ نقطع[5] الکلام معه، ونشتغل[6] بردعه من وجه آخر. وایضاً فان کانت صفة الوجود موجودةً بذاتها لا بوجودٍ آخر واقترنت[7] بالمهیة وصارت المهیة (بها[8]) موجودةً لکان[9] حکم[10] الجزء محمولاً علی المرکب، وهذا محالٌ. بل لو کان الامر کذلک لما صارت المهیة موجودةً بل صارت مقترنةً بامرٍ موجودٍ حتی لا تکون صفة الجزء[11] محمولةً[12] علی المرکب. (کما ان البیاض[13] بیاضٌ لذاته، واذا اقترن بالجسم لم یصر المرکب بیاضاً بل صار ابیض. ولو کان البیاض ابیض لذاته لما صار الجسم ابیض بل صار مقترناً بشیءٍ[14] ابیض. علی ان العامة یسمّون البیاض ابیض)

---

[1] فی الثلاث: یقول [2] الزیادة فی بص [3] فی ع: نعم [4] الزیادة فی بص وبم [5] فی ع وبم: یقطع [6] فی ع: یشتغل
[7] فی ع: اقترنت وفی بص: اقونت وفی بم: اقرنت [8] الزیادة فی بص بم [9] فی ع: لکانت [10] فی ع: الحکم بالجزء
[11] فی ع: الجزء [12] فی ع: محمولاً [13] الزیادة فی بص وبم [14] الزیادة فی بص وبم.

فيقولون هذا اللون ابيض، لكن ذلك على سبيل المجاز، لا على التحقيق، فان كان الوجود ايضاً يقال له انّه موجودٌ على المجاز لا على التحقيق، فحكمه حكم المجازات، ولا تنازع فيه.

واعلم ان هذه مسئلة[1] عامة لجميع[2] العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لتحقق[3] (المحقق) الا ويخبر[4] ببطلان هذا، وقد سمعتُ واحداً منهم يقولُ ان الوجود موجودٌ ولا يحتاج الى وجودٍ آخر كما انّ الانسانَ بالانسانيّة انسانٌ، ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانيةٍ اخرى حتى تكون انسانيةً وهذا القائل لم يفرق بين الانسانية والانسان، لانّه لو كانتِ الانسانيّةُ موصوفةً بانّها انسانٌ، لكانتْ مفتقرةً الى انسانيةٍ اُخرى، بل هي موصوفةٌ بانّها انسانيةٌ، فهلّا قال في الوجود مثل هذا، ان الوجود غير موصوفٍ بانّه موجودٌ حتى يحتاج الى وجودٍ، بل هو موصوفٌ بانّه وجودٌ لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطةُ من افحش[5] المغالطاتِ المقولةِ في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة[6] وحبّ الغلبة.

واما حلّ شبهة اهل الحق وهي انّ الوجود هو المعنى المستفادُ لا غير [عن المستفاد][7] (واذا كان هو المعنى الا غير) كيف يمكن ان يكون معنى زائداً في الاعيان، (ش[8]) هو على هذه الصفة وهي المستفاد (ة من[9] ؟) هذا (ه؟) الذات لا غير اذ الذات كانت معدومة، وكيف يكون الشيء مفتقراً الى شيءٍ قبل الوجود، انّما الافتقارُ الى شيءٍ من الاشياء هي للموجودات لا للمعدومات، بل النفس اذا عقلت[10] تلك الذات واعتبرت احوالها وفصلتها التفصيل العقلي صارت اوصافها متنوعةً منها

[1] في ع: المسئلة [2] في ع بجميع [3] في الثلاث لتحقق، [4] في ع، بجر بطلان [5] في ع: افتح [6] في الثلاث: السرفة [7] الزيادة في بص ويم [8] الزيادة في ع [9] الزيادة من الجامع المصحح فلينظر، [10] في ع: غفلت

ذاتيات، ومنها عرضيات، فكأنها[1] تصادف الوجود في جميع الاشياء من قبيل العرضيات، ولا شك
ان الوجود هو معنى زائد على المهيات المعقولة، لا كلام في هذا، بل الكلام في الوجود في الأعيان
ثم العقل لما تحقق المهية التي يقال لها الانسانية، علم ان الحيوانية والناطقية[2] لها من ذاتها
لا بجعل جاعل، والوجود لها من غيرها، بمعنى ان هذه (؟) الذات لو كانت معدومة
لما كانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبار صفة الوجود ايّاها من جهة تعلقها[3] بغيرها، و
انى اظن ان جميع العقلاء من شانهم ان لا يخفى عليهم هذا القدر من المعقولات، فمن
وجد نفسه من المقصرين في هذا المعنى فليعلم انها قد زاغت بسبب امر وهمي غلطها،
وعليه[4] بالرياضة التامة والاستعانة بحسن التوفيق من الله تعالى، انه ولي الاجابة.

ولكن الاعتبار للاوصاف وتحقيق احوالها من اهم الاشياء للباحث عن هذه المواقف.
وواجب الوجود على جلاله انما هو ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة، فصفة[5]
الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجعل جاعل. ولو كانت صفة الوجود معنى زائدا على
ذاته، لكانت في ذاته من حيث هي تلك الذات الواجبة كثرة. وقد سبق البرهان على
ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، لا كثرة فيه، بوجه من الوجوه[6] (الا الكثرة
الاعتبارية ولعلها غير متناهية بالعدد، والكثرة الاعتبارية لا تتكثر[7] بها الذات بوجه من
الوجوه). وبالجملة فان جميع اوصاف واجب الوجود بذاته اعتبارية ليس فيها وجودي اصلا،

---

[1] في ع: لكانها، [2] في ع الناطقة [3] في بص: تعقلها لغيرها، [4] في بص: غلبه [5] في بص: قضية وفي بر: قصة [6] في ع: الوجود، [7] الزيادة في بص وبر،

ولعلّ علمه[1] وجودي اعني حصول صور المعقولات في ذاته الّا انّها كلّها ممكنة الوجود ولوازمه إيّاه. والكلام فيه بسيط في غير (هذا[2]) الموضع فليطلب (من[3]) هناك.

ولما عرفت ان الوجود امر اعتباري كالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم واحواله من حيث الاعتبار، وكيف يكون العدم وجوديًا، الّا ان العدم معنى معقول، وكل معنى معقول موجود في النفس[4]، فماهية العدم اعني معناه موجودة في النفس، ثم الكلام في ان العدم هل هو معقول بالذات او بالعرض، غير ما نحن فيه. والحقّ انّه معقول بالعرض،

وبعد ان تحقّقت هذه المعاني فاعلم انّ كلّ موجود ممكن الوجود له ماهية عند العقل، يعقلها من غير ان يقترن بها صفة الوجود، و يعقل معها انّ صفة الوجود لها (من غيرها[5]) واذا كانت صفة الوجود لها من غيرها، يلزم ان يكون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التي للشئ عن ذاته قبل الصفة التي له من غيره، قبلية[6] بالطبع، فصفة العدم للماهيّات الممكنة الوجود قبل صفة الوجود بالطبع،

ونقول انه لا يمكن ان يكون ماهيّة ممكنة الوجود علّة لوجود البتّة، اللهم الّا ان يكون معدًّا[7] ما او واسطة او اشياء أخر مثل التي هي ممكنة الوجود، فان امكن فليكن اسبابًا فاعليًا لوجود ب، ومعلوم انّ ب تكون ممكنة الوجود، وكلّ ممكن الوجود لا يوجد، الّا يصير وجودها واجبًا من وجه آخر (فتكون[8]) واجبة الوجود، الّا انّ امكان الوجود

---

[1] في ع: علة، وفي بم: عمل، [2] الزيادة في بم، [3] في ع: محذوفة، [4] في بص: الا ان العدم معنى معقول موجود في النفس، فماهية الخ، [5] ساقطة من بص [6] في ع: قبلته [7] في ع: مقداما؟ [8] لا توجد هذه الزيادة في احدى من النسخ الثلاثة الا ان المعنى يقتضيها، فلينظر،

لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجودِ، فيكون اسبباً لوجوبِ وجودِ ب، وهذا المحالُ. فلا يجوز ان يكون ماهيةٌ ممكنةُ الوجود (علةً[1] لوجودٍ)

وعلى هذا البرهانِ مباحثُ وشكوكٌ. منها انّ ا انّما صارت سبباً لوجوبِ وجودِ ب من حيث هي واجبةٌ، كما انّ النّار سببٌ لاحراقِ الخشبِ من حيثُ هي حارّةٌ[2]. ثمّ لا مدخل لسائرِ اوصافِ النّارِ في الاحراق ولا تشاحّ[3] في المثالِ. والجواب ان الحرارةَ هي سبب الاحراقِ، لا ذات النّار، الّا انّ الحرارةَ لا يمكن ان توجد الّا في موضوعٍ[4] مثل النّار، فصار الاحراق مضافاً الى النّار من حيث هي[5] حاملةٌ للسبب الفاعلي، لا من حيث هي فاعلةٌ. ولو كانت (ذات) النّار هي الفاعل (الفاعلة؟) لكان لجميع اوصافها مدخلٌ في الاحراقِ، وخصوصاً الاوصاف (للاوصاف؟) الذاتية واللازمةِ التي لا تنفك ذاتُ النّارِ عنها. وانّا[6] قلنا ان ذات ا من حيث هي واجبة مُوجبةٌ لِبَ. واذا قلنا من حيث هي واجبةٌ، كان الوجوبُ شرطاً في كونِ ا علةً، لا نفس العلّةِ. ففرقٌ بين الشرطِ الذي به تكونُ العلةُ علةً، و(بين الشرطِ[7] الّذي) هو العلّةُ لنفسه[8] (نفس؟) علة وجوب ب هي ذات ا بايّ شرطٍ كان. ثمّ هذا الشرط اعني اعتبار وجوب[9] ا الذي لها من غيرها، لا يسلُبُ[10] عنها اعتبار الامكان الّذي لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب الاوصافِ اللازمةِ، فذاتُ ا التي هي ممكنةُ الوجود بشرطِ وجوبها علةٌ لوجوب ب، فيكون

---

[1] هذه الزيادة في ع [2] في ع: وحله ٧/ ؟ [3] في ع: تساح، في بم: تشاج وفي بص: تشاح، (والصحيح تشاحّ مصدراً، كقولك لا مشاحة في الاصطلاح) "سليمان"
[4] في ع وبم: موضع [5] ساقطة من ع [6] الزيادة في بص وبم [7] في ع: ما وفي بم: اما، وفي بص مشتبها بين اما وانا ، [8] الزيادة في ع [9] في ع: ولنفس في بص وبم: لنفس [10] في بم: الا يسب في بص: الا تسبب ،

للامكانِ مدخلٌ فى تتميم الوجوب وافسادِ[1] الوجود. وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية، و
له مدخلٌ فى تتميم ذات ا، فكيف فيما توجبه ا، و[2]لو كان اعتبارُ الامكانِ مسلوبًا عن ذات ا
عند كونها واجبة الوجودِ، لكان يقدح فى هذا البرهان قدحًا، الّا انّ هذا الاعتبار لها من ذاتها
لا يمكن سلبه بوجهٍ من الوجوه،

فان قال قائل، ويتشكّكُ مشكّكٌ[3] انّ وجوب ا هى علّةُ وجوبِ ب، الّا انّ وجوبَ ا
لا يمكن ان يوجد الّا ويكون موضوعه ا، كما انّ الحرارة[4] هى علّة الاحراق، لانّها لا يمكن ان
توجد الّا فى موضوع، واذا كان وجوب ا علّةً لوجوبِ ب، ثمّ ذاتُ ا يلزمها[5] الامكانُ لا
يكون للامكانِ الّذى هو لازمُ موضوعِ وجوبِ ا، مدخل فى تتميم الوجوبِ. فيكون الجواب
انّ وجوب ا ليس هو شيئًا موجودًا فى الاعيان على ما تحققته، انما هو امر بحسب اعتبار العقل
والامرُ الاعتباريُّ الموجودُ فى النفسِ، المعدوم فى الاعيانِ، كيف يكون سببًا لذاتٍ موجودة
فى الاعيان كالحركة[6] حرارة النار، فان حرارة النار موجودة فى الاعيان، ثم الاحراق الحاصل من الحرارة
ليس هو امرًا وجوديًّا، بل انّما هو امرٌ عدميٌّ، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل

وايضًا[7] فان كل ما كان وجوب ا الذى يظنّ به انّه سببٌ لوجوبِ ب موجودًا فى الاعيان
لكان لذاتِ[8] ا التى هى موضوعة[9] مدخلٌ فى تتميم الوجوب، لانّ الفاعل المفتقر فى وجوده
الى المادّة لا يكونُ له فعلٌ الا بمشاركة المادّة، وما كان وجوب ا هى ذاتُ ا، فيكون لذاتِ ا شركة

1 فى ع: وفساد الوجود؛ وبمر: افسادة [illegible]. 2 فى بمر: اذ. 3 فى ع: متشكك. 4 الزيادة فى بعض وبمر.
5 فى ع: يلزمها. 6 الزيادة فى بعض نسخ، ولا فصل بعده فى احدى من النسخ، فذلك يدل على نقص فى آخر
الرسالة. 7 فى بعض وبمر كل، ولا توجد هذه الكلمة فى ع، والمعنى يقتضى انه كان. 8 فى ع: لبطر. 9 فى ع: بذات، و
فى بمر وبعض: ذات. 10 فى ع: هى موضوعه،

في تتميم الوجوب، ويكون للوازمها[1] الذي هو الامكان والعدم ايضاً شركة وهذا محال. فقد بان ان جميع الذوات والماهيات انما تفيض من ذات المبدء الاول الحق جل جلاله على ترتيب (و[2]) في سلسلة نظام، وهي كلها خيرات[3] لا شر فيها بوجه من الوجوه، انما الشر الذي هو الذم ولازمه يحصل من ضرورة التضاد[4] على ما (قد[5]) عرفت تفصيله. تعالى الله عما يقول الظالمون الملحدون علواً كبيراً. ولا حول ولا قوة الا به، و(هو[6]) حسبي ونعم المعين. والحمد لله الذي هو المبدء الاول. وصلى الله على سيدنا محمد وآله[7] الطيبين الطاهرين. تمت بعون الله وتوفيقه،

---

[1] في ع وبم: لازمها [2] الزيادة في بص وبم [3] في بم: خراب [4] هذه العبارة تدل على ان لهذه الرسالة صلة برسالة الكون والتكليف التي استدل فيها على ضرورة التضاد في العالم "سليمان"
[5] الزيادة في بص وبم [6] الزيادة في بم [7] في بم: محمد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود، وتمت الرسالة في الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامي رحمه الله، خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١

رسالہ فی کلیات الوجود

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

از کتبخانہ متحف بریطانی (برٹش میوزیم لائبریری) لندن

سید سلیمان ندوی

عکاسی کردہ طلبید و تصحیح و مقابلہ اش پرداخت

اصل این نسخه

اصل این نسخه، نسخهٔ ایست قدیمة الخط که در کتبخانهٔ متحف برطانی لندره (برٹش میوزیم لائبریری) است، ونسخهٔ آخر ازین رساله در کتبخانهٔ ملی بپاریس، در مجموعهٔ روضة القلوب موجود است، چنانکه کریستن زن بآن نشان داده است، وپارهٔ آخرین اوراکه در نسخهٔ مطبوعهٔ پارهٔ هفتمین است، کریستن زن وفریڈرک روزن نشر کرده اند، وما اورا باین رساله مقابله کردیم، وبقید اختلافات نسختین پرداختیم،

نسخهٔ متحف برطانی بر دو صفحه بخط قدیم وکهنه نوشته است، وپس ازین دو صفحه عبارت باقیه را کاتب نسخه برحاشیهٔ صفحهٔ دوم باز ما بقی را برحاشیهٔ صفحهٔ اولیٰ نوشته تمام کرده است، بعض فقرات این حواشی راکرم خورده است، یا بلفظ تو عراف درست نیامده است، ازین جهت افسوس میخوریم که در پارهای سوم وچهارم وپنجم فقراتی چند ناخوانده بماند، وبجایش نقطه ها نهاده شد، چشم داریم که دیده وران پاریس بدرد ش چاره‌گری فرمایند،

رموز:- نسخهٔ لندن، ل، ونسخهٔ پاریس، پ،

"س"

رسالۃ بالعجمیۃ ابن الخیامی فی کلیات الوجود

بسم اللہ الرحمن الرحیم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراہیم الخیامی کہ چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحبِ عادل فخرالملک ابن مؤید (؟) حاصل گشت، و قربت و اختصاص داد بعالی مجلسِ خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیات پس این جزوے برمثالِ رسالتے، از بہر درخواستِ او املی (املا؟) کردہ شد، اگر اہلِ علم و حکمت انصاف بدہند کہ این مختصر مفیدتر از جملہ مجلدات است، ایزد تعالی مقصود حاصل گرداناد بمنہ و کرمہ، آغاز سخن،

۱- بدانکہ ہرچہ موجود است بجز ذاتِ باری یک جنس است و آن جوہر است، و جوہر بدو قسمت است جسمیت و بسیط، و لفظہاے کہ بازاے معنی کلیات است، اول لفظ جوہر است، و چون آنرا بدو قسمت کنی لفظے جسمیت و لفظے بسیط، و موجوداتِ کلی ابیش از این سہ نام یعنی جوہر جسمیت و بسیط نیست ازان جہت کہ بجز ذاتِ باری تعالی موجود است ہمین است، و کلیات نوعے قسمت پذیر آید و نوعے ناقسمت پذیر، انچہ قسمت پذیر است جسمیت، و انچہ ناقسمت پذیر است بسیط است، و قسمت پذیر و ناقسمت پذیر متفاوت اندر رتبت، انچہ بسیط است از وجہ تفاوتِ رتبت دو نوع کلی است، نوعی را عقل گویند

و نوعے را نفس، و ایں ہر یک را بدہ ترتیب است،

اینچ کلّی است و جزویات ایشاں را نہایت نیست، اوّل عقل فعّال است کہ معلول است

بنسبت با واجب الوجود، و علّت است جملہ موجودات را کہ زیر اوست، و مدبر است موجودات کلّی را،

و عقل دوم مدبّر فلک اطلس است، و عقل سوم مدبّر فلک افلاک است، و عقل چہارم مدبّر فلک

زحل است، و عقل پنجم مدبّر فلک مشتری است، و عقل ششم مدبّر فلک مریخ است، و عقل ہفتم مدبّر فلک

آفتاب است، و عقل ہشتم مدبّر فلک زہرہ است، و عقل نہم مدبّر فلک عطارد است، و عقل دہم

مدبّر فلک قمر است، و ایں ہر عقلے را نفسے است، باز، او کہ عقل بے نفس باشد و نفس بے عقل، و ایں

نفوس بر عقل چنانکہ مدبّر است، افلاک را محرک کند، ہر یکے مر جرم فلک خویش را، اینچ نفس است محرک

بر سبیل فاعل، و اینچ عقل است محرکست بر طریق معشوقی، ازاں جہت کہ عقل بر تبت برتر از نفس است و

شریف‌تر از نفس است، بداں سبب کہ بواجب الوجود نزدیکتر است،

۲۔ و ببا یدانست کہ اینچ می گوییم کہ نفس محرک فلک است بر طریق فاعل، و عقلی (عقل؟) محرک

نفس است بر طریق معشوقی، ازاں جہت میگوییم کہ نفس مشابہت می نماید بعقل، و می خواہد کہ در و رسد،

و از جہت ایں قصد ارادتی کہ نفس را بعقلست حرکات در فلک می آید، و آں حرکات، اجزاء فلکی را

مستوجب عدد می گرداند، . . . . . او باشد بواجب کہ کلّی بود و عدد کلّی بے نہایتی واجب کند،

از بہر آنکہ ہر عددی کہ او را نہایت بود آں عدد جزوی بود، بداں سبب کہ عدد از دو صفت بیرون

نباشد، یا جفت بود یا طاق،

اکنون ببا یددانستن کہ موجودات کلّی کہ آں را و واست کہ ایشاں معلول واجب الوجود اند،

اوّل عقلِ فعّال است آنگہ نفسِ کل است، آنگہ جسمِ کل است، و جسم بسہ قسم است، افلاک و امہات و موالید، و ایں ہر یکے قسمت پذیر اند، و اجزا ایشاں را نہایت نیست در کون و فساد، چنانک افلاک و انجم را کہ کون و فسادِ شاں نیست در اجزا، و زیرِ او امہات است، اوّل آتش آنگہ ہوا آنگہ آب آنگہ خاک و موالید کہ اوّلِ او جماد است آنگہ نبات، آنگہ حیوان، و انسان ہم از جملہ حیوان است از وجہ جنسیت اما نوعِ پسین است، و از جہت نطق بر حیوان شرف دارد،

و ترتیبِ موجودات ہمچنین است کہ ترتیبِ حروف، کہ مخرجِ ہر حرفے از حرفے دیگر است کہ بالائے اوست، و ہر یکے از دیگر خاستہ است، چنانک چون مثلاً الف کہ مخرجِ او از ہیچ حرف نیست، از بہر آنک او علتِ اوّل است جملہ حرفہا را، و بر ہانش آنک او را ماقبل نیست اما ما بعد ہست، و اگر کسے ما را پرسد کہ اندک تریں عدد ہا کدام است، گوئیم کہ دو است، از بہر آنک یکے عددے نباشد، چہ عدد آں بود کہ آں را ماقبل بود، و ما بعد بود، چنانک مثلاً گویند یکے در یکے جز یکے نہ باشد، و یکے در دو جز دو نباشد، و یکے در سہ ہمچنیں اما دو در دو از جہت آں باشد و جملہ عدد ہمچنیں است پس واجب الوجود یکے است نہ از روے[1] عددے بگفتیم کہ یکے نہ عدد باشد، از بہر آنک او را ماقبل نیست، و علم نخستین یکے واجب کند و معلولِ او عقل است، و معلولِ عقل نفس است و معلولِ نفس فلک است، و معلولِ فلک امہات است، و معلولِ امہات موالید است و انہائے ہر یک بہ نسبت با زیر خویش علت، اِلخ معلولِ چیزے است، لابد علتِ چیزے دیگر است و ایں قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مرومی آنگہ درست شود کہ ایں سلسلۃ الترتیب بشناسد و

[1] از روے ؟ ،

بداند که این جمله ارباب متوسط اند، چونکه افلاک و امهات و موالید، و علت وجود او اند، نه از جنس او، از الله جل جلاله، اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد که ابتدا امهات باشد، و مردم چون ابتدا، و انتها را بدانست، باید که نزدیک او درست شود که نوع عقل و نفس و را جنس نفس و عقل کلیست، و این دیگر ارباب متوسط است، و از او بیگانه، و از ایشان بیگانه، پس باید آهنگ بجنس خویش بود، تا از هم گوهران خود دور نماند، زیرا که عذاب مقیم باشد، و معلوم است که جنس را با بسائط هیچ مناسبتے نیست، و حقیقت ذات مردم بسیط است، نا قسمت پذیر، و حد جسم آنست که او را طول و عرض و عمق بود، و اعراض دیگر چون خط و سطح که بدو قائم میشوند، و حد بسیط آنست که مدرک اشیا است، و صورت علم را قابل است، و او نه نقطه است و نه خط و نه سطح و نه جسم و نه از جمله اعراض دیگر، چون کمیت و کیفیت و اضافت و این (و) متی و وضع و ملک و آن یفعل وان (آن) ینفعل از این هیچ چیز نیست، اما جوهریست بذات خویش قائم، و برهان آنکه او جوهر است، آنست، که صورت علم بدو قائم است و علم و عرض (و علم عرض؟) است، و عرض بعرض (قائم نشود؟) . . . [1] . . . و باں (این) جوهر را از صفت اجسام هویت است، و نفس (دانستن) و بدین صفت گفتن مقصود تقرب است، که از اجسام بود، چه این تقرب نمی باید که و یرا بود که با خویش که آنگاه سبب هلاک وے[2] باشد،

۴- بدانک عقل با دراک معقولات بنفس خویش و نفس را به حقیقت ادراک معقولات بعقل . . . . . فرازی و بزرگی که از جمله لوازمات نفس است . . . . . [3] همیشه با عقل مشابهت طلبند؟

[1] ایزد؟ [2] سطرے محو شده [3] حروف این سطور زیر خط که بحاشیهٔ صفحه دوم اصل است قدرے محو شده، و بدرستی خوانده نشد،
[4] هر کجا که نقطه ها است حرف ناخوانده نشد،

و برہان آنست . . . بر ہیچ عقل بوقتِ ادراکِ البتہ جسد (؟) بر . . . . . خویش را از عقل
زیادت شمرد، بوقت ادراک . . . . او تحمیق (؟) بود ہیچ حقیقی نہ باشد، و ایں مشابہت . . . . است
و آثار او در محسوسات پدید می آید، بس شریف تراست، بے رعونت نیست بہ ہیچ خیال از رعونت (؟)
کہ ترکیبِ جسم از مادہ و صورت است و او . . . . او در کلیات نفس می دہد و در جزویات معلولِ
خویش را و اینکہ در؟ جزویات . . . . . . و بشرحش حاجت نیست، چنانک نفس کلی را نفس
می دہد، و استقس را استقس میدہد، و ہم موالید را والد (موالید؟) . جزا وست، کل موالید را در کیفیت
در ترکیب . . . . . می دہد و ہم فلک و ہم استقس و ہم موالید (؟) میسر از آں دیگر جزو و . . . . . .

۴ ۔ بدانک قدما در جزویات چنیں نہ کردہ اند، از بہر آنک جزویات آیند و روند و (نا؟)
پائیدار باشند . . . . اجتہاد بکلیات کردہ اند، از بہر آنک کلیات ہمیشہ برجا باشند، و علیکہ بر
ایشاں دلالت کند پائے دار بود، و ہر کہ کلیات معلوم کرد، جزویاتش بہ ضرورت معلوم شود،

اکنوں بدانک کلیات پنج قسم است، جنس[۱] و نوع[۲] و خاصہ[۳] و فصل[۴] و عرض[۵]، و ایں ہر قسمے
بہ نفسِ خویش کلیست، چنانک مثلاً جنس لفظیست مکثر (؟) و کلی، کہ در برا و (در زیر او؟)
کثرتِ کل افتد، چنانک جسم و جوہر کہ ہر یک بہ نفسِ خویش کلی اند، و و (؟) زیر یکے کثرت افتد چنانک
مثلاً جوہر لفظے باشد کہ بر جملہ معلومات غیر باری تعالیٰ دلالت کند،

و جوہر نیز بدو قسمت است، نامی و غیر نامی، و نامی بدو قسمت است حیوان و غیر حیوان، و
حیوان نیز بدو قسمت است، ناطق و غیر ناطق، اکنوں ایں جائیگاہ جنسے می تواں یافت کہ (بالا ئی)
آں نوع نوعے دیگر نیست، و آں حیوانِ ناطق است، آں دیگر انواع، متوسط اند، و انواعِ متو(سط)

هر یکے بہ نسبت (پایین؟) خویش جنس اند، و بہ نسبت بالائے خویش نوع اند، و بداں جا نیکہ نوع اند جزو اند مر کل خویش را، و بداں جا کہ جنس اند (کل[1] اند؟) مر جزو خویش را پس درمیاں ہر یکے ہم کل[2] و ہم جزو، و چنانک مثلاً جوہر کہ او جنس است مر نوع خویش را، و نوع او ناطق و غیر ناطق، اکنوں بدانک جوہر کلی باشد کہ جنسے کہ موجود ست ہمہ جزو او باشد، و فصل کلی باشد کہ بقوت او جنس را از جنس و نوع را انواع را (از نوع؟) جدا تواں کردن، و دیگر چیزہا ہم بریں قیاس،

و خاصہ عرضے باشد کہ وے را نہ بوہم و نہ بعقل از جوہر خویش جدا تواں کردن، چنانک مثلاً تری[3] از آب، کہ اگر تری از آب جدا کنی آنگاہ نہ آب باشد، و گرمی[4] از آتش، و خشکی[5] از خاک، و لطافت[6] از ہوا، و انچ بدیں ماند،

و **عرض عام** بہ نہ قسم است، کیت[1] و کیفیت[2]، و اضافت[3] و این[4] و متی[5] و وضع[6] و ملک[7] و ان یفعل[8] و ان ینفعل، و ایں جملہ اعراض اند، و کیت چندی باشد، و کیفیت چگونگی، و اضافت نسبت کارے[9] بکارے باشد، و این کجائی باشد، و متی کیی[10] باشد، و وضع نہادگی باشد، و ملک اوزائی[11] باشد، و ان یفعل کردگی باشد، و ان ینفعل کنندگی باشد، و ایں جملہ آنست کہ ہر حرکاتے و سکناتے کہ مدبرِ افلاک را و امہات را . . . . کسی آب حیات را بداند (؟) . . . . جزویات باشد، و حرکات و سکنات ممکنات (؟) . . . . چنانک باشد معلوم او گردد، و ایں سخن را . . . . . اولی تر آں باشد کہ مردم تفحص کند باستمداد خویش . . . . کہ انچ مقصود است موقع ست (؟)،

---

[1] ایں عبارت در نسخہ نیست، بگر مقام اقتضائے آں میکند،
[2] حاصل مصدر راز کے؟ ساختہ است، [3] در اصل "اورا سے"، نوشتہ، گمان می بریم کہ اوزائی باشد،
[4] انچہ کہ چوں آورہ (اسے ابرہ) باشد یعنی لباس بالا، میبذی در ہدایۃ الحکمۃ گوید و اما الملک و یقال لہ الجدۃ ایضا ہو حالۃ تحصل للشیٔ بسبب ما یحیط بہ، ککون الانسان متعمما و متقمصا، "س"

بدانک ہر سخنے کہ گویند او . . . . . خادم باشد کہ آں را امر گویند، وآں . . . . گوید باآنکس بود واورا مامور خویش دانستہ باشد، یا دل خواہی (؟) باشد وآں چناں بود کہ کسے از راہ کمتری با کسی گوید کہ بالای او بود، یا قضیہ شرطی بود، وآں چناں باشد کہ کسے گوید اگر نہ چناں باشد چنیں بود، دو قول متبائن است وآں سخنے بود کہ او صورتے دیگر دارد، وبحقیقت آں سخن بود، وقول دیگر مشترک است چنانک مثلاً کہ لفظے باشد کہ آں لفظ بر دو معنی یا بیشتر دلالت کند،

۵- بدانک کارہا کہ از مردم بروں آید از دو چیز بروں نیست و ہر دو عرض است، اما حال باشد اما ملکہ، واما ملکہ، حال آں باشد کہ در مردے از تغیرے یا از سر شہوتے یا از سر دعوی حرکاتے و سکناتے پیدا آید، وایں از دو بروں نیست، یا پسندیدہ باشد یا ناپسندیدہ، چنانک مثلاً خشم و حقد کہ ہر دو ناپسندیدہ باشند، یا شفقت و محبت کہ ہر دو پسندیدہ باشند، و ہر چہ در رسید و زود برشد آں را حال خوانند، و ہر چہ دیر تر بماند آں را ملکہ خوانند، چنانک مردم بخواند و دیر تر کہ فراموش کند تا صفات پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہ با مردم بماند، ولیکن چوں معدوم شد آں ممکن بود، ہم عرض باشد بشرف مردم ہیچ تعلق ندارد . . . . .

در اثبات صانع عظمت کبریاؤہ بباید دانست کہ ہر چہ مردم در آں اندیشہ تواں برد از سہ بیروں نیست، یا واجب باشد یا ممکن، یا ممتنع، اما واجب (آں؟) چیز باشد کہ نشاید کہ نہ باشد، وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت واجب

---

[۱] واضح خواندہ نشد، ایں جا حرفے باید کہ مرادف سوال و دعا باشد، چنانکہ اصطلاح منطقیان است

[۲] دراصل مکرر است، شاید کہ ایں تکرار غلط باشد، ۳ کذا،

وممتنع آں باشد کہ وجود او (نشاید کہ باشد و ممکن آں باشد کہ وجود او) شاید کہ باشد و شاید کہ نباشد
و چوں ممکن را اثبات کردی بضرورت ممتنع لازم شود، از بہر آنکہ چوں گفتن چیزے ہست توہم
خلق کہ وجود او ممتنع است، پس ایں چہ کہ بوجود او بہمہ طریقہا واجب است باری عز اسمہ باشد
وانچ وجود او ممکن باشد ہرچہ موجود است بجز ذات باری تعالیٰ، وانچ ممتنع است وجود ممکن
نباشد واللہ اعلم،

۶۔ بدانکہ موجودات بر دو قسم است، یکے واجب الوجود است، وآں باری تعالیٰ ست
ودیگر ممکن الوجود است، وآں دو نوع است، یکے جوہر وآں ہر آں موجودی کہ از موضوع مستغنی
بود، و دوم عرض، وآں ہر آں موجودے بود کہ از موضوع مستغنی نباشد، وجوہر بر دو قسم است یکے
جسم ودیگر غیر جسم، و اجسام در جسمیت برابراند ومتساوی، وآثار اجسام مختلف است، بعضی گرم است
وبعضی سرد است، وبعضی نباتست وبعضی معدنست، وروا نبود کہ مقتضی آں آثار مختلف جسمیت
مشترک بود کہ بدلیست از اثبات صور و قویٰ در جسم، تا بسبب اختلاف دراں آثار پیدا شود، وحکما
بعضے ازاں صور را خاصیت نام نہادہ اند، پس ہرآنکسے کہ آثار اجسام مخصوص بداند گراں افعال
صادر را صور نیست . . . . . جود . . . . . ہر آئینہ قوت را بمقدار عقل انسانی . . . . .
کباشد (؟) بسبب غریبی آں بود، واما حکما . . . . معرفت آثار آں قوت علی . . . . .
ہیچ گونہ از وعجب ندارد، چہ ہمچنانک سنگ مقناطیس آہن می رباید، آتش را قوتیست کہ از یک
شعلہ از وے صد ہزار چنداں کہ وی پیدا میشود ودراں آتش ہیچ نقصان پیدا نیاید، واگر نہ آں ستی

[1] ایں عبارت در اصل نیست اما ظاہر کلام دلالت بریں میکند، "س"

که آتش دیده باشد و بسبب کثرت دیدن آن غرابت و تعجب زائل گشته است، واگرنه جرم آتش از همه غریب تر و عجیب تر است، و همچنانک مردم از آتش آن فعل عجب ندارد، و داند که در آتش قوتیست که موجب احتراق و تسکین (تسخین؟) است، همچنان باید که تصور کند که در جسم مغناطیس قوتیست که فعل او آهن ربودن است، و هرآنکس که این معنی بحقیقت تصور کند از بسیار اشکالات خلاص یابد،

۷- بدانک کسانی که طالبان شناخت خداوند سبحانه و تعالی اند چهار گروه اند، اوّل[1] متکلمانند که ایشان بجدل و حجتهای اقناعی راضی شده اند و بدان قدر بسنده کردند در معرفت باری[2] عزّ اسمه، دوم فلاسفه و حکما اند که ایشان بادلهٔ عقلی صرف[3] در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و هیچ[3] ادلّهٔ اقناعی نکردند، لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن[4] کرد، و از آن عاجز آمدند، سیّم[5] اسماعیلیان اند و تعلیمیانند[5] که ایشان گفتند که طریق معرفت جز اخبار خبرِ[6] صادق نیست، چه در ادلّهٔ معرفت صانع (و)[7] ذات و صفات وی اشکالات بسیار[8] است و ادلّه متعارض[9]، و عقول در آن متحیر و عاجز اند پس اولی تر آن باشد که از قول صادق طلبند، چهارم اهل تصوف بودند[10] که ایشان بتفکر و اندیشه طلب معرفت[11] نکردند که بتصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزه کردند چون آن جوهر صافی گشت (و) در مقابلهٔ ملکوت افتاد، صورتهاے آن بحقیقت[12] در آنجا نگه پیدا شود (بے)[13] هیچ شکّے و شبهتے، و این طریق از همه بهتر است (چه معلوم شده است)[14] که هیچ کمال از حضرت

---

[1] پ :- خداوند [2] پ :- (شریف؟) [3] پ :- و هیچ گونه بادلّهٔ اقناعی قناعت نکرده اند، [4] پ :- نتوانستند برون. [5] پ این لفظ ندارد [6] پ :- مخبر [7] چنانکه در نسخهٔ روزن است، [8] پ :- زیاد، [9] پ :- متعارف، [10] پ :- اند، [11] پ :- نه بفکر و اندیشه طلب معرفت کردند، بلکه [12] پ :- این تحقیقات، [13] این زیادت موافق پ است، در اصل بجای این «که» است، [14] زیادت در پ است،

خداوند مبخول[1] نیست، و آنجا که منع و حجاب نیست، پس[2] هر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد[3]، چه اگر حجب[4] زائل شود و حائل رود[5]، مانع دور گردد، حقائق چیزها چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم[6] علیه افضل الصلوٰة والتحیة بدین اشارت کرده است و فرموده[7] الا[8] ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات نتعرضوا[9] لها،

تمت الرسالة بحمد الله تعالیٰ و حسن توفیقه، و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطیبین الطاهرین،

---

[1] پ:- دریغ، [2] پ:- مگر هر انچه هست آدمی را از جهت کدورت طبیعت باشد، [3] پ:- حجاب، [4] زیادت در پ است، [5] پ:- و سید علیه السلام، [6] از پ ساقط است، [7] در پ چنین است ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها،

[8] ابوبکر احمد بن حسین بن علی بیهقی محدث نیشاپوری المتوفی ۴۵۸ھ این حدیث را بکتاب خود کتاب الاسماء والصفات باین طریق آورده است عن انس بن مالک رض عن رسول الله صلعم انه قال اطلبوا الخیر دهرکم کله و تعرضوا لنفحات رحمة الله تعالیٰ، فان لله تعالیٰ نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده، و امام غزالی در رساله خود المنقذ من الضلال می آرد کما قال علیه السلام ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها، (ص۵ مطبوعه مطبعه یمنیه مصر) ابوعلی سینا هم اورا در رساله تفسیر سوره فلق آورده است، "س"

(٦)

ميزان الحكم

او

رسالة في معرفة مقداري الذهب والفضة

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجه السيد سليمان الندوي من كتاب ميزان الحكمة

لعبد الرحمن الخازني الموجود في مكتبتي جامع بمبائي

والمكتبة الآصفية بحيدرآباد الدكن

أصول هذه الرسالة

من مشاهير حكماء القرن الخامس، ومعاصري الخيّامي عبد الرحمان الخازن او الخازني مولى الشيخ العميد الماضي ابي الحسن علي بن محمد الخازني كانت له منزلة سامية عند السلطان سنجر السلجوقي (سنة ٥١١ سنة ٥٥٢هـ) وضع له زيجا سماه الزيج السنجري كما ذكره البيهقي في كتابه تتمة صوان الحكمة، وله كتاب جليل في صناعة موازين الفلزّات وصنعة موازين الماء، سماه ميزان الحكمة، وذكر في مبتدئه انه تولّى جمعه وتدوينه مما اشار اليه الحكماء المتقدمون وبسطه المتاخرون في شهور سنة خمس عشرة وخمسمائة، والكتاب يحتوي على مقدمة وثماني مقالات.

١- ولهذا الكتاب نسختان بالهند، احدهما وهي اقدمهما واصحهما في مكتبة جامع بمبائي، كتبها ابو نصر احمد بن محمد العراقي فارغ منه صبيحة يوم الجمعة غرة ربيع الآخر سنة خمس وثمانين وخمسمائة، وفي اليوم الثاني والعشرين من تيرماه القديم سنة ٥٥٤ يزدجردية بساحل بحر عمان في موضع نقال، وقد كتب تحته من بعد سطر الاحد، الثالث عشر من شعبان سنة ستة وثمانين وخمسمائة باصفهان" فيظهر منه ان النسخة كتبت في عصر لم يبعد عن عصر المصنف الا مقدار نحو ثلاثين او اربعين سنة تقريبًا.

٢- والنسخة الثانية لهذا الكتاب في المكتبة الآصفية بحيدرآباد الدكن، كتبها احمد بن مكّي الشيرازي سنة ١٠٣٣هـ وهي كثيرة الخطأ، ورقمها (١٢٥) في الرياضيات العربية، وفيها سقطات وبياضات

وقد نشر الفاضل الروسي خانيكوف بعض اجزائه الاولى في المجلة الاسياوية الامريكانية سنة ١٨٦٠م[١]

وقد اتى المصنف في المقالة الرابعة من كتابه ميزان الحكمة، برسائل في اوزان الفلزات

بالميزان الهوائي والمائي لعدة من الحكماء، ومنهم عمر بن ابرهيم الخيامي فله فيها رسالة في ميزان الماء

المطلق، دمجها الخازني في الباب الخامس من المقالة الرابعة من كتابه هذا،

٣ - وتوجد نسخة لهذه الرسالة ناقصة النصف في مكتبة غوتا بالمانيا، نشرها المستشرق

الالماني فريدريخ روزن في آخر نسخة الرباعيات المطبوعة بمطبعة كاويانى ببرلين سنة ١٩٢٨م

وهذه الرسالة هي التي ذكرها مترجمو الخيامي وسماها بعضهم ميزان الحكم واخر رسالة

في معرفة مقداري الذهب والفضة،

واني طلبت نقل هذه الرسالة خاصة من حيدرآباد الدكن، وبمبائي، فاتاني نقلها الصحيح

من المكتبة الآصفية، قام به اخونا العزيز عبد القدوس الندوي، المشتغل في دائرة المعارف

بحيدرآباد الدكن، وصورتها الفوطوغرافية من بمبائي اعتنى بها اخونا الاستاذ سعيد رضا الندوي

معلم العربية في كلية القديس زيوير في بمبائي فشكرالهما خالصًا من اخيهما، وقمت بمقابلة هذه النسخ

وجعلت عمودها الذي اعتمدت عليه نسخة بمبائي العتيقة القليلة الخطأ،

رموز النسخ :-

ب نسخة جامع بمبائي،

ح نسخة مكتبة حيدرآباد الدكن،

غ نسخة غوتا المطبوع عنها الناقصة،

---

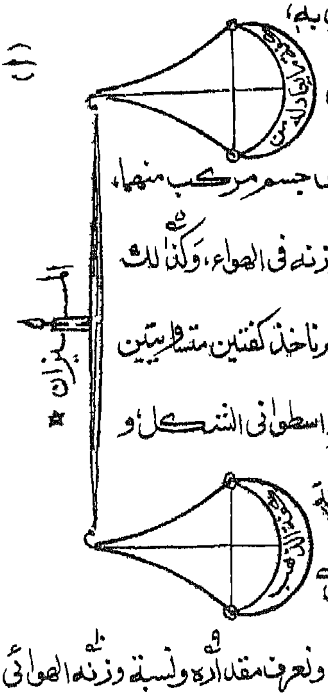
[١] اما نسخة خانيكوف الخطية فلم اجد لها اثرا، قلمها في تبريز حيث كان سفيرا روسيًا،

"س"

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للامام عمر الخيامي، والعمل به، والبرهان عليه اذا كانت الكفتان واحدتهما في الماء، والقول فيه يدور على اربعة فصول،

الفصل الاول في صنعة[1] الميزان والوزن به،



قال الامام عمر[2] بن ابراهيم الخيامي، اذا اردت ان تعرف مقدار كل واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما، اخذنا[3] مقدارا من الذهب الخالص ونعرف[4] وزنه في الهواء، وكذلك[5] ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية[6]، ثم ناخذ كفتين متساويتين متشابهتين في[7] ميزان له عمود متشابه[8] الاجزاء اسطواني الشكل و نضع الذهب في احدى الكفتين في الماء وفي الكفة الاخرى ما يثقلها، وكذلك نضع الفضة في احدى الكفتين في الماء وفي الكفة الاخرى ما يثقلها، ونعرف مقداره[9] ونسبة وزنه[10] الهوائي الى وز

---

[1] ح: صفة [2] غ: ابو الفتح عمر، ح: ابو حفص عمر، وكلاهما محذوف من ب، وكنيته المعروفة ابو الفتح و ابو حفص لا يعرف، [3] غ: فخذ، [4] غ: تعرف، [5] العبارة مختلطة في غ، [6] كذا في الاصل وفي ح: الهوا، و في غ: في الهواء، والصحيح ان يكون الهوائي [7] غ: من وفي ح: من اوزان وهو ظاهر الخطأ، [8] ح: متساوية متشابهة، [9] ح: مقدارها، [10] ح: وزنها، ☆ هذا الشكل لا يوجد الا في ح،

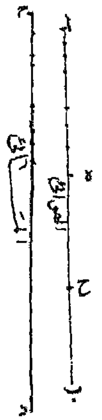
المائی، ونجعل العمود موازیا للافق ونعرف مقداره، ثم نعرف نسبة وزنها الهوائی الی وزنها المائی، ثم ناخذ[1] المرکب ونعرف وزنه الهوائی الی وزنه المائی، فان کانت النسبة مثل نسبة وزن الذهب الهوائی الی وزنه المائی، فان المرکب هو من الذهب الخالص، لا شئ فیه من الفضة وان کانت النسبة مثل نسبة الفضة، فان المرکب هو من الفضة، لا شئ فیه من الذهب وان کانت النسبة فیما بینهما، فحینئذ یکون الجرم مرکبا بینهما[2]،

الفصل الثانی فی معرفة[3] ما فی الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسی

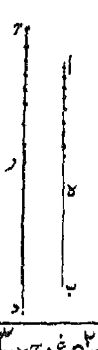
ووجه[4] تعرف مقدار کل واحد منهما[5] ان نضع[6] نسبة الوزن الهوائی للمرکب الی وزنه المائی کنسبة اب[7] الی حد، واب منهما الوزن الهوائی، ونفرض مقدار الذهب اه فیکون اه وزن الذهب الهوائی، ووزنه المائی ح ر، فیکون ه ب وزن الفضة الهوائی، ور د[8] وزنها المائی ومعلوم ان نسبة اه الی ح ر اصغر من نسبة اب الی حد[9]، لان الذهب فی الماء اثقل من المرکب منه ومن الفضة علی ما یتکفل برهانه صاحب العلم الطبیعی، ونسبة هب[10] الی رد اعظم من نسبة اب الی حد، لان الفضة فی الماء اخف من المرکب منه[11] ومن الذهب، ونجعل نسبة هج الی رد کنسبة اه الی ح ر[12] فباضطرار یکون هج اصغر من هب[13]، ونسبة اه الی ح ر کنسبة هج الی رد، فیکون نسبة جمیع اج الی جمیع حد کنسبة اه الی ح ر، کما تبین[14] فی خامسة

[1] العبارة ساقطة من غ، [2] غ: منهما، [3] ح: فی الجرم الممتزج [4] غ: ان تعرف، [5] غ: بالوزن الهوائی، [6] العبارة مختلفة فی نسختی ح وغ والصحیح ما فی ب، الذی اخترناه، [7] العبارة ناقصة فی غ، [8] غ: رک، [9] غ: حک، [10] ح: هج، [11] غ: منها وهو الصحیح، [12] غ: حک، [13] غ: رب، [14] غ: بین،

الاستقصات[1]، ونسبة اَهَ الى حَ رَ معلومة، فيكون نسبة اَحَ الى حَدَ معلومة، وحَدَ معلوم فيكون اَحَ معلومًا وحَبَ الباقى معلومًا، ونسبة هَحَ[2] الى رَدَ معلومة، وكذلك نسبة هَبَ الى رَدَ معلومة، فيكون نسبة هَبَ الى هَحَ معلومة، وكذلك الى حَبَ، وحَبَ معلوم فيكون هَبَ[3] معلومًا، وهو مقدار الفضة. وهذه اشياء برهنت[4] فى المعطيات[5]. ونضع لهذا امثالًا لكى يكون اسهل. ليكون نسبة الوزن



الهوائى للفضة الى وزنه[6] المائى كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، ونسبة وزن الذهب الهوائى الى وزنه المائى نسبة[7] عشرة الى احد عشر، واخذنا مقدارًا مركبًا بينهما، ووزناه فى الماء[8] فكانت[9] عشرة وثلثة ارباع[10]، ونسبة عشرة الى عشرة وثلثة ارباع اعظم من نسبة عشرة الى احد عشر واصغر من نسبة عشر الى عشرة ونصف، فعلمنا انه بالحقيقة مركب بينهما، ونحن من[11] وراء تعرف مقداريهما فيه، فنفرض مقدار اَبَ من المثال المقدم عشرة ومقدار حَدَ عشرة وثلثة ارباع، واَهَ مقدار الذهب بالفرض ولا نعلم عدده، وحَ رَ مقدار وزنه المائى، وقد قلنا ان نسبة اَحَ[12] الى حَدَ كنسبة اَهَ الى حَ رَ[13]، ونسبة[14] اَهَ الى حَ رَ كنسبة عشرة الى احد عشر فيكون نسبة اَحَ الى حَدَ كنسبة عشرة الى احد عشر



[1] غ: الاصول، وهما واحدة، يراد بهما تحرير اقليدس، راجع اخبار الحكماء للقفطى ترجمة اقليدس، [2] غ: ح ه، [3] غ: ح ب، [4] غ: تبرهنت [5] ح: المعظمات، وهو تصحيف فان كتاب المعطيات من كتب اقليدس وشرحه المحقق الطوسى، [6] غ: وزنها، [7] غ: كنسبة [8] غ: الهواء [9] غ: فوجدناه، [10] فى ح بعده: ووزناه فى الماء فوجدناه عشرة [11] العبارة ساقطة من غ، وفى ح بياض، [12] فى غ: اح: اه، [13] انتهت نسخة غو تا الى هنا، [14] بياض فى ح،

وقد كنا وضعنا حد عشرة وثلثة ارباع، فضرب عشرة في عشرة وثلثة ارباع ونقسم المبلغ على احد عشر
فيخرج[1] تسعة وسبعة عشر جزءًا من اثنين وعشرين جزءًا من واحد وهو اح، فيكون حب الباقي
خمسة اجزاء من اثنين وعشرين جزءًا، ونسبة هب الى رد كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، لانها
نسبة وزن الفضة الهوائي الى وزنها المائي كما فرضناه اوّلاً، ونسبة هج الى رد كنسبة عشرة الى
احد عشر، فاذا كان رد عشرة ونصف يكون هب عشرة، واذا وضعنا رد احد عشر كم يكون هب بنسبة[2]
احد عشر الى عشرة ونصف كنسبة ايّ شيء الى عشرة، فنضرب احد عشر في عشرة ونقسم المبلغ على
عشرة ونصف، فيخرج عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فاذا كان رد احد عشر يكون هب
عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فيكون هج عشرة وجب الباقي عشرة اجزاء من احد وعشرين
وقد كان حب بالمقدار الذي وضعنا به حد عشرة وثلثة ارباع، وهو خمسة اجزاء من اثنين و
عشرين، فنسبة خمسة اجزاء من اثنين وعشرين الى عشرة اجزاء من[3] احد وعشرين كنسبة اي شيء
الى عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فنضرب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين في خمسة
اجزاء من اثنين وعشرين ونقسم المبلغ على عشرة اجزاء من احد وعشرين فيخرج[4] خمسة وهو
مقدار الفضة، اذ هو هب، وقد كنا فرضنا هب مقدار الفضة، ومهما علمنا هب فالمقادير[5]
الباقية معلومة[6]، وذلك ما اردنا ان نبين،

وينبغي ان تكون الصنجات التي يزن[7] بها هذه الاجرام في الهواء والماء من جنس واحد
اما من حديد واما من غيره، حتى لا يقع بسبب اختلافهما[8] تفاوت، نعما انه يمكن ان يقع لسبب

[1] سقط ما قبله من ح [2] في ح سقطت، [3] ح: الى، [4] ح: فمبلغ [5] ح: فالمقدار الباقية [6] ساقط من ح [7] في ح: يوزن وهو اصح، [8] في ح سقطة،

اختلاف اشكال الاجرام تفاوت، الا انه قليل لا يحس به، وان اراد انسان ان يحتاط فيه يشق عليه الامر فى ذلك خاصة فى الاوزان اليسيرة،

الفصل الثالث فى معرفة ما فى الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالجبر والمقابلة نستخرجه[1] بطريق اخر، فانه ربما يكون اسهل فى الحساب، نفرض اَهَ الذى هو وزن الذهب المائى شيئًا، فيكون هَبَ عشرة الاشياء وحَ رَ شئ وعشر شئ، لان نسبة اَهَ الى حَ رَ كنسبة عشرة الى احد عشر كما قلناه مرارًا،[2] وهَبَ عشرة الاشياء ونسبته الى رَ دَ كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، كما قلنا فى نسبة وزنى[3] الفضة نضرب عشرة ونصف فى عشرة الاشياء يبلغ مائة وخمسة الا عشرة اشياء، فنقسمه على عشرة، يخرج عشرة ونصف الا شيئا ونصف عشر شئ و



هو رَ دَ، وقد كان رَ دَ عشرة وثلثة ارباع الاشيئًا وعشر شئ يعدل[4] عشرة ونصف الا شيئًا ونصف عشر شئ، فنجبر ونقابل من كلا الجانبين يكون عشرة وثلثة ارباع وشئ ونصف عشر شئ يعدل عشرة ونصف وشيئا وعشر شئ فنقاص اعنى نسقط المجانسة من كلا الجانبين، يبقى[5] ربع عدد يعدل نصف عشر شئ، فالشئ الواحد يعدل خمسة اعداد، وهو مقدار الذهب، ومقدار جميع المركب عشرة فيبقى مقدار الفضة خمسة، وحَ رَ وزن الذهب المائى، فيكون خمسة ونصف، لان نسبة عشرة الى احد عشر نسبة خمسة الى خمسة ونصف، ورَ دَ وزن الفضة المائى فيكون خمسة وربع، لان نسبة

---

[1] ح: ليستخرجه بطريق الجبر، [2] فى ح سقطة، [3] ح: وزن، [4] ح: يعدل، [5] سقطات وبياضات فى ح،

الى خمسة وربع كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، وجميع حد عشرة وثلثة ارباع فتجاوب[1] الحق و الحساب عند الامتحان، وذلك ما اردنا بيانه،

الفصل الرابع في المركبات من ثلثة جواهر فما فوقها، وعلى هذا يقاس كل جوهر بين مختلطين[2] كيف[3] ماكانا، واما اذا كانت الجواهر ثلثة فما فوقها، فسا نتصب لذلك انتصابا ثانيا، فان ما ينسب منها الى بعض القدماء فهي خطأ لو لم يكن الخطاء وقع من جهة النقل او من جهة النسخة التي شاهدتها، والاحتياط عندي في الوزن في الماء ان يوضع الكفة التي فيها الجوهر في الماء ويخلي[4] الثانية في الهواء ويوضع الصنجات فيها حتى يوازي عمود الميزان سطح الافق، وينبغي ان تكون الاوزان كلها في ماء واحد على نسق واحد حتى لا يقع تفاوت، وحديث الميزان المعد لهذا الباب[5] قلما يخلو عن الخطاء الواقع بسبب المياه المختلفة، وكل ماء قارب في اللطافة ماء الرصد[6] قل الخطاء فيه،

---

[1] ح: فتجارب، والصحيح فتجاوب، [2] ح: مختلفين، [3] سقطة في ح، [4] وفي ح زيادة: فينبغي ان لا يعتمد عليه فانه [illegible] انه تخمين، [5] ماء الرصد ماء المطر، قال في لسان العرب والرصد والرصد المطر ياتي بعد المطر [illegible] التجربة كما جاء في ميزان الحكمة للخازني مرارًا،

استدراک و اضافہ

ص ۱۰۹ (حاشیہ ص ۱۰) پروفیسر محمد شفیع صاحب (اورنٹیل کالج لاہور) کے جس مقالہ کا ذکر اس حاشیہ مین کیا گیا ہے، وہ اس کتاب کے ۴۷۴ صفحون کے چھپنے کے بعد اسلامک کلچر حیدرآباد دکن کے اکتوبر ۱۹۳۲ء کے نمبر مین چھپ کر شایع ہوا، اور اپریل ۱۹۳۳ء مین میری نظر سے گذرا، پروفیسر ممدوح کا یہ فاضلانہ مضمون اگر پہلے میری نظر سے گذرتا، تو اس (ماخذ دبیقی) کے اشخاص کی تحقیق کے متعلق میری بہت سی محنت بچ جاتی،

ص ۹ مین، اور اسی بنیاد پر اس کتاب کے بعض دوسرے مباحث مین، مین نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "قفطی مین خیام کا جو مقفّٰی و مسجع تذکرہ ہے، وہ عماد کاتب کی خریدۃ القصر سے منقول ہوگا" عماد کاتب کی خریدۃ القصر مین خیام کا جو تذکرہ ہے، اسکی نقل پروفیسر محمد شفیع صاحب نے اپنے مذکورۂ بالا مقالہ مین خریدہ کے اُس قلمی نسخہ سے لے کر درج کی ہے، جو لائیڈن کے کتبخانہ مین ہے، وہ عبارت مذکور یہ ہے،

عمر الخیام لیس یوجد مثلہ فی زمانہ، وکان عدیم القرین فی علوم النجوم والحکمۃ وبہ یضرب المثل، اُنشدت من شعرہ باصفہان،

(اس کے بعد وہ چند عربی شعر ہین، جو قفطی مین مذکور ہین)

خریدہ کی یہ عبارت مذکور قفطی سے بالکل الگ اور مختصر ہے، اور اس مین وہ واقعات نہین جو قفطی

مین ہین، ایسی حالت مین اگر یہ نقل صحیح ہو کہ خریدہ مین خیام کے متعلق اسیقدر ہی تو میرے خیال کی غلطی واضح ہی، پھر بھی یہ معما حل طلب رہجاتا ہے کہ خیام کے تقریبًا سو برس کے بعد قفطی نے خیام کے متعلق یہ واقعات حج وغیرہ کس ماخذ سے یا کتاب سے لئے ہین، اور قفطی مین خیام کے تذکرہ کی یہ عبارت، قفطی کی عام عبارت کے برخلاف اس قدر مسجع اور تکلف و تصنع سے آراستہ کیون ہے ؟

ص ۱۰۹، امام ظہیر الدین ابو الحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی نے اپنی کتاب مشارب التجارب مین اپنا حال آپ لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا مین بعینہ نقل کیا ہے، نسبًا یہ عرب اور حضرت خزیمہ صحابی کی نسل سے تھے، ۴۹۹ھ مین سبزوار علاقہ بیہق مین پیدا ہوئے، اس لیے ۵۰۷ھ مین جب اپنے باپ کے ساتھ خیام سے ملے تھے، تو یہ نو برس کے تھے، اور تعجب ہوتا ہے کہ انھون نے اسی سن مین خیام کے ایک ادب اور ایک ریاضی کے سوال کا صحیح جواب دیا، انھون نے اپنے حالات مین ۵۴۹ھ تک کی تصانیف کے نام گنائے ہین، ان مین اپنی تاریخ الحکما یعنی تتمہ صوان الحکمة کا نام بھی لکھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵۴۹ھ تک تالیف پا چکی تھی، (معجم الادبا، یاقوت حموی جلد ۵ ص ۲۱۱، گب) اس کتاب کے ص ۱۰ اور ص ۱۴ مین اسکی تالیف کی تاریخ ۵۴۹ھ دیگئی ہے، یہ انتہائی تاریخ ہے، یعنی یہ اسوقت تک تالیف ہو چکی تھی،

ایک بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے، کہ بیہقی نے خیام سے ۵۰۷ھ کی اپنی ملاقات نیشاپور کا ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد وہ ۵۱۴ھ سے ۵۱۷ھ تک بسلسلۂ تعلیم نیشاپور مین قیام پذیر رہے، اور ۵۲۱ھ مین پھر نیشاپور آئے (دیکھو یاقوت) مگر اس اثنا مین پھر کسی ملاقات کا ذکر نہین کرتے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس ۵۰۷ھ والی ملاقات کا ذکر خصوصیت سے اس لئے انھون نے کیا کہ اس سے

ان کو خیام کی زبان سے اپنے بچپن کی ذہانت کی تعریف کا اظہار مقصود تھا،

ص ۵۳ خازنی نے ۵۱۵ھ مین میزان الحکمۃ کے نام سے جو کتاب لکھی ہے، اس مین خیام، اور اس کے رسالہ میزان کا ذکر کیا ہے، اس مین خیام کے نام کے ساتھ رحمۃ اللہ وغیرہ کوئی لفظ ایسا نہین لکھا ہے جس سے اسکی موت کی طرف اشارہ ہو، اصل عبارت یہ ہے،

ثم فی ھٰذہ الدولۃ القاھرۃ ثبتہا اللہ تعالیٰ نظر فیہ ابو حفص (۹) عمر الخیامی و حقق القول فیہ و برھن علی صحۃ رصدہ والعمل بہ لماء معین دون میزان معلوم (نسخۂ مطبوعۂ خانیکوف)

خیام نے اپنا یہ رسالہ خازنی سے پہلے ۵۱۵ھ تک مین لکھا ہوگا،

ص ۶۵ عمر بن ابراہیم خیامی کی کنیت تمام اہل تذکرہ نے "ابوالفتح" لکھی ہے، اور یہی کنیت خیام کے رسالۂ کون و تکلیف، رسالۂ وجود فارسی اور رسالۂ جبر و مقابلہ کے شروع مین، اور خیام کے رسالہ میزان الحکم نسخۂ موجودہ کتبخانہ گوتھا (جرمنی) مین ہے، لیکن میزان الحکمۃ خازنی کے نسخۂ حیدرآباد مین خیام کے رسالۂ میزان الحکم کے شروع مین اور خانیکوف کے نسخۂ میزان الحکمۃ کے مقدمہ فصل خامس مین "ابوحفص" لکھا ہے، ابوحفص کنیت اس مناسبت سے کہ اس کے ہمنام حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی کنیت بھی یہی تھی، مناسب معلوم ہوتی ہے، شاید اس کی یہ دونو کنیتین ہون لیکن مشہور تر اور معروف تر ابوالفتح ہی ہے،

ص ۸۰ قاضی محمد بن منصور سرخسی خراسان کے قاضی تھے، راوندی نے راحۃ الصدور (سنہ ۵۹۹ تا ۶۰۲ھ) مین ان کو سلجوقی عہد کے اکابر علماء مین شمار کیا ہے، (ص ۳۱) حکیم سنائی المتوفی ۵۴۵ھ نے

اُن کی مدح مین اشعار لکھے ہین جنکو پروفیسر محمد اقبال (لاہور) نے اپنے رحمۃ الصدور کے فاضلانہ حواشی مین نقل کیا ہے
میرے پیش نظر کلیات سنائی کا مطبوعہ نسخہ (بمبئی ۱۳۲۸ھ) ہے، اس مین چند مزید شعر ملتے ہین جن سے
قاضی ممدوح کے کچھ اور حالات معلوم ہوتے ہین، ترکیبات کے عنوان مین ہے:

"درستائش ابو المفاخر محمد بن منصور قضی القضاۃ خراسان فرماید"

اس ترکیب بند کے حسب ذیل مختلف شعر انکے حالات سے متعلق ہین،

چو قبول مفخر دین بو المفاخر یافتی — آتش اندر لاف دین کفر و فخر و عار زن

شیخ الاسلام جمال دین مفتی المشرقین — سیف حق تاج خطیبان شمع شرع قضی القضاۃ

تا ترا صدر خراسان خواند سلطان عراق — شد خراسان برزمین دین فخر سلطانی دگر

گرچہ نزد دوستان نامت محمد بود لیک — بر عدو نام تو چون نام پدر منصور باد
(ص ۱۲۸ بمبئی)

اس ترکیب بند مین قاضی صاحب کی فیاضی کی بار بار تصریح ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاعر
نے اسی جذبہ کے اثر سے ممدوح کی تعریف کی ہے، اس سے اس دعوی کی کہ قاضی صاحب سنائی کے
استاد تھے، تردید ہوتی ہے،

قاضی صاحب کے نام سے منسوب مواعظ و اخلاق مین ایک عربی کتاب ریاض الانس
برٹش میوزیم کے کتبخانہ مین ہے، اس کے دیباچہ مین ہے، "قال الشیخ الامام الاجل السید

الاوحد صدر الاسلام عماد الدین سیف الحق مفتی الشرق والغرب .....

ابو المفاخر محمد بن منصور نور الله ضریحہ (تتمۂ فہرست عربی کتبخانۂ مذکور صفحہ ۱۵۳ ع ۲۳۶)

کشف الظنون مین اس کتاب کے مصنف کا نام ابو سعید حسن بن علی الواعظ ہے لائیڈن

اور میونک کے نسخون مین بھی حسن بن علی ہی نام ہے، (تتمۂ فہرست عربی برٹش میوزیم لائبریری صفحہ ۱۵۳)

قاضی محمد بن منصور کی ولادت ووفات کی تاریخ نہین معلوم لیکن اس کتاب مین سنداً

مصنف کے ایک شیخ کا نام ابو علی زاہر بن احمد مذکور ہے، اُن کا ذکر برٹش میوزیم کی فہرست کے

مصنف نے تاریخ الاسلام (ذہبی ؟) مین پایا ہے، اور مین نے انساب سمعانی مین زیر سرخسی،

اور معجم البلدان یاقوت مین زیر سرخس پایا ہے۔ انکی تاریخ وفات ۳۸۹ھ ہے، ایسی حالت مین وہ

شخص جو سنائی المتوفی ۵۴۵ھ کا ممدوح ہو وہ ابو علی زاہر بن احمد سرخسی المتوفی ۳۸۹ھ کا شاگرد

نہین ہو سکتا، اس لیے یہ سنداً گر مصنف قاضی محمد بن منصور ہین تو قابل تصحیح ہی،

زاہر سرخسی کے آخری شاگرد ابن مندہ ہین، یہ بھی ۳۸۳ھ مین پیدا ہوے، اور ۴۷۰ھ مین

وفات پائی، (طبقات ابن رجب حنبلی ترجمۂ ابو القاسم عبد الرحمن ابن مندہ جلد اوّل)

اسی سے یہ بھی معلوم ہو سکتا ہی کہ قاضی صاحب کا خیام کا استاد ہونا گو ممکن ہے، مگر یہ دعوی

سند و ثبوت کا محتاج ہی،

صفحہ ۱۴۹ و ۸ اس کتاب مین ایک جگہ صفحہ ۸ مین سنائی کی تاریخ وفات ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ

شک کیساتھ درج ہے، اور صفحہ ۱۴۹ مین قطعیت کیساتھ ۵۴۵ھ درج کی گئی ہی،

میری تحقیق یہ ہے کہ حکیم سنائی نے اپنی مثنوی حدیقہ ۵۲۵ھ مین تمام کی، اس وقت انکی

عمر ساٹھ برس تھی، اس لیے انکی پیدائش کا سال ۴۶۵ھ ہوگا، اور انکی وفات کا سال بروایت صحیح ۵۴۵ھ ہے،

نفحات الانس وغیرہ مین انکی وفات ۵۲۵ھ لکھی گئی ہے، لیکن یہ بدلائل قطعاً غلط ہے،

مین نے معارف (مارچ ۱۹۳۳ء) مین "حکیم سنائی کے سنین عمر" پر ایک مدلل مضمون لکھا ہے جس کو مزید تحقیق مطلوب ہو، وہ مضمون مذکور کی طرف رجوع کرے،

ص ۱۰۲ ابوطاہر بن علک کا ذکر طبقات الحنابلہ ابن رجب مین بضمن ترجمہ ابوالوفا ابن عقیل بغدادی حسب ذیل ہے،

"وفی هذہ السنة توفی ابوالطاهر بن علک وکان من صدور الشافعیة و اکابر المتمولین، فشیعه نظام الملک وارباب الدولة ودفن بتربة ابی اسحٰق الشیرازی، وجاء السلطان الی القبر بعد دفنه"

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ شافعیون کے صدر اور اپنے وقت کے بڑے دولتمندون مین سے تھے، اور اس رتبہ کے تھے کہ نظام الملک اور ارباب مناصب نے ان کے جنازہ کی مشایعت کی، اور خود سلطان ملک شاہ ان کی قبر پر حاضر ہوا،

ص ۱۲۲ محمد خازن کا مستقل ترجمہ گو نہین ملتا، لیکن ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ (نسخۂ جامع مسجد بمبئی) مین اپنے آقا علی کے باپ کا نام محمد الخازنی بتایا ہے، مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی رحمهما الله تعالی، ابوالفتح خازنی نے یہ کتاب ۵۱۵ھ مین لکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس سنہ سے پہلے محمد خازنی اور اس کا بیٹا علی دونون وفات

پا چکے تھے، شہرزوری اور بیہقی مین اس علی الخازنی کو مروزی لکھا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مرو کا باشندہ تھا، نظام الملک طوسی (ص ۲۱۶ کانپور) کے مصنف نے معلوم نہین ابوالفتح خازنی کے آقا کا نام مسکویہ ابوعلی خازن رئیس مرو، کس طرح بتایا ہے، بہرحال ممکن ہو کہ یہی محمد خازنی مرزی محمد خازن ہو۔

ص ۱۴۵، مظفر کی وفات کی تاریخ سنہ ۵۰۱ھ کے بعد قرار دیگئی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اوسکی تاریخ وفات سنہ ۵۰۶ھ (جبین نظامی عروضی اس سے اور خیام سے ملا تھا) اور سنہ ۵۱۵ھ کے درمیان ہے کیونکہ عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ مین جسکو اُس نے سنہ ۵۱۵ھ مین تالیف کیا ہے، لکھا ہے، کہ مظفر نے اپنی کتاب ناتمام چھوڑ کر وفات پائی، (فصل خامس مقدمہ میزان الحکمۃ للخازنی)

ص ۱۷۸ مصادرات اقلیدس، لفظ "مصادرات" اصطلاحاً کسی علم کے ان مبادی اور مقدمات پر بھی بولا جاتا ہے، جن کے تسلیم کرنے پر اس علم کے مسائل اور مطالب کا ثبوت موقوف ہو، اسلئے اقلیدس کے ان تشریح طلب مقدمات کو مصادرات کہتے ہین جن کو بوقت استدلال تسلیم کرلیا جاتا ہے، اور ان کا ثبوت کسی اور مقام پر دیا جاتا ہے، (دیکھو کشاف اصطلاحات الفنون تھانوی جلد اوّل صفحہ ۹)،

خیام کی کتاب کا موضوع اقلیدس کے انھین تشریح طلب مبادی کی تحقیق و اثبات ہے، اقلیدس کے مصادرات کی شرح مین ابن ہیثم مصری المتوفی سنہ ۴۳۰ھ کی ایک کتاب ہے جس کا ذکر قفطی نے اخبار الحکما مین (ص ۱۶۷ مصر) اور ابن ابی اصیبعہ نے تاریخ الاطبا مین (جلد ۲ ص ۹۷ مصر) کیا ہے، خوش قسمتی سے یہ کتاب ہمارے ملک کے مشہور کتبخانہ رامپور کے فن ریاضی عربی (ص ۵۵) مین شرح المصادرات کے نام سے موجود ہے، جس کی ضخامت ۲۲ صفحے ہو

دوسری کتاب، اس فن پر خواجہ نصیر طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کی کتاب المصادرات کے نام سے اسی کتبخانہ کے فن ریاضی کے ۱۳۳ مین موجود ہے، اسکی ضخامت پچاس صفحون کی ہے،

ان دونون کتابون سے ثابت ہوتا ہے کہ مصادرات کا لفظ "صدور" سے نہین، بلکہ صَدر (سینہ یا آگے) سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق ان مقدمات پر ہوتا ہے، جو اکثر مقالون سے پہلے مذکور ہوتے ہین، ابن ہیثم نے مقالہ اولی کی شرح کے بعد لکھا ہے "فقد اتینا علی شرح مصادرۃ المقالۃ الاولی من کتاب اقلیدس فی الاصول" مقالہ حادیہ عشر کے خاتمہ پر ہے "ھذا ما ذکرہ اقلیدس فی صدر المقالۃ الحادیۃ عشر ولم یقدم فی صدر المقالۃ الثانیۃ عشر ولا الثالثۃ عشر شیئًا من المقدمات لانہ استغنی بما قدمہ فی صدر الحادیۃ عشر عن تقدیم غیرہ فلنختم کتابنا عند ھذا القول، تم کتاب شرح مصادرات اقلیدس"

محقق طوسی نے بھی اپنی کتاب کے دیباچہ مین مصادرات کا اطلاق ہر مقالہ کے ابتدائی مقدمات پر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس فن پر مجھ سے پہلے تین صاحبون نے بحث کی ہے، ان مین پہلا شخص ابو علی بن ہیثم مصری ہے جس نے اقلیدس کے مصادرات کے بدلہ اپنی طرف سے نئے مصادرات قائم کئے ہین، جو وضاحت وعدم وضاحت مین اقلیدس کے مصادرون کے قریب قریب ہین، دوسرا شخص الحکیم العالم ابو الفتح الخیّامی ہے، جس نے ان مصادرون پر اپنے براہین ایسے مقدمون پر مبنی کئے ہین جو اقلیدس کے بیان کردہ مصادرون سے زیادہ واضح نہین ہین، اور تیسرا شخص فاضل عباس بن الجوہری ہے، جس نے اُن کو ایسے مقدمون

پر مبنی کیا ہے جسکا سراسر مغالطہ ہونا، اہل عقل و دانش پر پوشیدہ نہین،

محقق طوسی نے اپنی اس کتاب مین اس کے بعد ہر مصادرہ کی نسبت پہلے ان فاضلون کی رائین نقل کی ہین، اور پھر اپنا طریقۂ اثبات پیش کیا ہے،

محقق کی اس کتاب کا وہ فقرہ جس مین خیام کی کتاب شرح مصادرات پر ریلے ہے، حسب ذیل ہے،" ومنھم من اقام علیھا برھانا مبنیا علی مقدمۃ لا یتقدمھا الی الوضوح والجلاء وھو الحکیم العالم ابو الفتح الخیامی" (دیباچہ)

محقق طوسی کی تصنیف کا یہ نسخہ جس نسخہ سے منقول ہے وہ ۶۰۹ھ مین شہر تبریز مین لکھا گیا تھا، یعنی مصنف کی وفات کے ۳۷ برس بعد،

اس حوالہ سے خیام کی اس تصنیف" شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس" کی نسبت قدیم اور معتبر سند بھی ہاتھ آتی ہے،

محقق طوسی نے اپنی دوسری تصنیف تحریر اقلیدس مین بھی اکثر مقالون کے شروع مین یہ مصادرات، بنام صدر لکھے ہین،

صفحہ ۱۸۲، میزان الحکمۃ للخازنی، ہندوستان مین اس کتاب کے جن دو نسخون کا پتہ ہم کو چلا ہے، ان کے علاوہ ایک تیسرے نسخہ کا پتہ روسی مستشرق ان۔ خانیکوف روسی سفیر متعین تبریز نے آج سے چھہتر برس پہلے ۱۸۵۶ء مین دیا تھا، اس نے اس کتاب کے ابتدائی ابواب کا عربی متن اپنے فرنچ

---

[1] مولوی امتیاز علی خان صاحب عرشی ناظم کتب خانۂ ریاست رامپور کا ممنون ہون کہ انھون نے میری فرمایش پر ان حکیم اور طوسی کی ان کتابون کے دیباچون کے اقتباسات نقل کرکے مجھے بھیجے،

ترجمہ کے ساتھ امریکہ کی اورینٹل سوسائٹی مین پیش کیا تھا، سوسائٹی مذکور نے عربی متن کو انگریزی ترجمہ کے ساتھ اپنے جرنل کی چھٹی جلد مین سنہ ۱۸۶۰ء مین شائع کیا، اس متن مین خیام کا یہ رسالہ جو اب چھپ رہا ہے، شامل نہین،

سوسائٹی کی طرف سے سوسائٹی کے بعض فضلار نے آخر مین اس کتاب پر کچھ حواشی بھی لکھے ہین، جنمین سے ایک مین (ص۱۱۱) الخازنی کی شخصیت دریافت کرنے کی بھی کوشش کی ہے، اور چند یورپین افاضل کی کتابون سے یہ ظاہر کیا ہے کہ یا تو یہ ابوجعفر خازن ہے، جو ہیئت و فلکیات کا امام تھا، اور یا الحسن بن ہیثم ہے جس کو یورپین لہجہ مین "الہزین" ALHAZEN کہتے ہین، لیکن یہ تمام کاوشین بے سود ہین، اور اُس زمانہ کی تحقیقات ہین، جب یورپ اور امریکہ مین مشرقیات کا پایہ چندان بلند نہ تھا،

الحسن ابن ہیثم کو "الہزین" بنا کر خازنی سمجھنا، تو صریح حماقت ہے، البتہ ابوجعفر خازن کا نام لیا جا سکتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ خیام وغیرہ سے بہت پہلے گذرا ہے، اس کا نام ابن ندیم کی کتاب الفہرست مین ہے، جو ۳۷۷ھ مین تالیف ہوئی ہے، (ابن ندیم ص۳۷۱ و ص۳۹۳ مصر) اور خود خیام نے اپنے جبر و مقابلہ مین گذشتہ فضلار مین اسکا ذکر کیا ہے، (ص۲ پیرس) اور یہ خازنی سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) کا معاصر ہے، مصنف نے اپنا نام خود دیباچہ مین دیدیا ہے، اور وہ حسب ذیل ہے

"عبد الرحمان الخازنی مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی" (السنجری)

اس کا حال بیہقی نے تتمۃ صوان الحکمۃ مین اور شہرزوری نے روضۃ الافراح فی تاریخ الحکما مین لکھا ہے، شہرزوری مین ہے،

ابو الفتح عبد الرحمان الخازن کان غلاما محبوبا رومیا لعلی الخازن المروزی وحصل علوم الهندسة وکمل فیها والمعقولات ما وافق طبعه مع جهده فی تحصیلها وهو الذی صنف الزیج السنجری وجمیع ما فیه من الاوساط والتعدیلات فیه بحث الا فی تقویم عطارد فی حال رجوعه فانه موافق الرویة والامتحان، وکان نقی الجیب عن الاطماع الخسیسة وبعث الیه السلطان سنجر الف دینار فردها وقال لا احتاج الیه وبقی لی عشرة دنانیر، وتکفینی کل سنة ثلاثة دنانیر ولیس یبقی فی تلک الدار الا سنور وکان یاکل اللحم فی کل اسبوع ثلاث مرات، ویتغدی کل یوم بجرد قتین، وبعثت الیه زوجة الامیر الف دینار فقالت یا اخی اقبل هذه منی، فردها ایضا وکان یلبس لباس الزهاد ولا یاکل الا طعام الابرار، والحکیم الحسن السمرقندی من جملة تلامیذه، (نیز دیکھو درۃ الاخبار صفحہ ۱۱۸ لاہور)

خازنی کی زیج کا نسخہ برٹش میوزیم لائبریری میں موجود ہے، مگر اس میں عبد الرحمان خازنی کی کنیت "ابو منصور" لکھی ہے،

خازنی نے اپنی اس کتاب میں "آلی ترازو" کے سابق محققین و مصنفین کے نام گنائے ہیں اور یونانیوں کے بعد اسلامی عہد کے حکما کی نسبت اس کے الفاظ یہ ہیں،

ثم نظر فیه من المتاخرین فی ایام المامون سند بن علی ویوحنا بن یوسف واحمد بن الفضل المساح، وفی ایام السامانیة محمد بن زکریا الرازی وعمل فیه رسالة ذکرها فی کتاب الاثنی عشر وسماه المیزان الطبعی، وفی ایام الدولة الدیلمیة کان ینظر فیه ابن العمید والفیلسوف ابن سینا ویمیزان الجرم الممتزج علما وحکما ولم یصنفا فیه تصنیفا وفی ایام آل ناصر الدین نظر فیه ابو الریحان ورصد فیه نسب اجرام الفلزات

والجواهر واستخرج لتمييز بعضها عن بعض حكماً وعلماً لا سبكاً وتخليصاً، طرقاً حسابية،

ومن هؤلاء المذكورين من زاد فيه كفة ثالثة مزدوجة مع احدى الكفتين لمعرفة نزن مقدار شول احدى الكفتين في الماء وسهلوا بتلك الزيادة بعض التسهيل

ثم في هذه الدولة القاهرة ثبتها الله تعالى نظر فيه الامام ابوحفص عمر الخيامي وحقق القول فيه وبرهن على صحة رصده والعمل به لماء معين دون ميزان معلم وكان معاصره الامام ابوحاتم المظفر بن اسماعيل الاسفزاري ناظراً فيه مدة احسن نظر ومتأملاً في صنعته ونقاً في حدته سعى في تسهيل العمل به على من اراده وزاد فيه منقلتين للتمييز بين جوهرين مختلطين واشار الى امكان وجود مراكز الفلزات على عموده استقراء ورصداً الماء معين الا انه لم يشر الى كمية ابعادها عن المحور اجزاء وعدداً ولا الى شئ من اعمالها سوى شكل الميزان وسماه ميزان الحكمة، ومضى الى رحمة الله تعالى قبل اتمامه وتدوينه

(الفصل الرابع من المقدمة من نسخة خانيكوف المطبوعة ص۱۳ و۱۴)

(المجلد السادس من مجلة الجمعية الشرقية الامريكانية)

اس کے بعد کی فصل خاص میں خازنی اپنا ذکر کرتا ہے، وبعد جميعهم يقول الخازني....

.... پھر اپنے عہد کے سلطان سنجر کا ذکر کرتا ہے،

وبيمن دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم مالک رقاب الامم سيد سلاطين العالم سلطان ارض الله ناصر دين الله حافظ عباد الله ملک بلاد الله معين خليفة الله معز الدنيا والدين كهف الاسلام والمسلمين عضد الدولة القاهرة وتاج الملة الزاهرة ومغيث الامة

الباہرۃ ابی الحارث سنجر بن ملکشاہ بن الپ ارسلان برہان الدین؟ امیر المومنین ادام اللہ سلطانہ وضاعف اقتدارہ . . . . وصنفت کتابا فی میزان الحکمۃ لخزانۃ اللہ المعمورۃ فی شہور سنۃ خمس عشرۃ وخمسمائۃ لہجرۃ نبینا محمد المصطفی صلعم . . . . .

(نسخہ مطبوعہ خانیکوف ص۱۵ جرنل آف دی امریکن اورینٹل سوسائٹی جلد ۶ ۱۸۶۰ء)

ص۲۲۱ (حاشیہ) معیار الاشعار کو فخری بن محمد امیری الہروی (معاصر شاہ حسن ارغون شاہ سندھ ۹۲۸ تا ۹۶۲ھ و شاہ محمد عیسیٰ ترخان ۹۶۲ھ تا ۹۷۴ھ) نے بھی اپنی کتاب صنائع الحسن میں خواجہ نصیر الدین طوسی کیطرف منسوب کیا ہے،

(دیکھو فہرست کتبخانہ مشرقی بانکی پور پٹنہ جلد ۹ مخطوطات فارسی ط ۹۲۹ و ۵۶)

کتاب معیار الاشعار کے دیباچہ میں مصنف کا کوئی نام نہیں ہے، اور نہ کسی تاریخ کا ذکر ہے صرف اس رسالہ کی تالیف کا باعث "دوستوں کا التماس" لکھا ہے، مگر اثنائے کتاب میں قوافی کی بحث میں ایک جگہ مصنف نے کمال اسمٰعیل اصفہانی کے ایک قصیدہ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدہ کی تالیف کے زمانہ میں یہ رسالہ لکھا گیا ہے عبارت یہ ہے

"مثال تغییر ردیف بطریق بدعت آنست کہ کمال اصفہانی درین روزگار در قصیدہ کہ بعضے راز اشعار ردیف می آمد کردہ است و بعضے را می آید آوردہ است و مطلع قصیدہ این است"

سپیدہ دم کہ نسیم بہار می آمد   نگاہ کردم و دیدم کہ یار می آمد

کمال کا یہ قصیدہ قاضی رکن الدین ابو العلاء مسعود صاعدی اصفہانی کی مدح میں ہے

(دیوان کمال ص۲۲۳ بمبئی) قاضی رکن الدین مسعود صاعدی کا زمانہ ۶۱۵ھ سے شاید ۶۲۲ھ تک معلوم ہوتا ہے ۵ الخ

مین اصفہان پر رکن الدولہ نے قبضہ کیا تھا، اور قاضی صاحب بھاگ کر اتابک سعد زنگی کے پاس چلے گئے تھے، (ابن خلدون ص ۱۱۸ ج ۵ مصر) وہ سلطان جلال الدین خوارزم شاہ المقتول ۶۲۸ھ کی واپسی اصفہان کے وقت تک جو غالباً ۶۲۲ھ مین ہوئی تھی، زندہ تھے (تاریخ گزیدہ ص ۵۰۲) قاضی صاحب خود بھی اتابک کے پاس سے شاید ۶۲۲ھ سے کچھ آگے پیچھے واپس آئے تھے، چنانچہ سلطان کیطرح قاضی صاحب کی واپسی پر بھی مبارکباد کا قصیدہ کمال کے دیوان مین موجود ہی، کمال کی وفات تاتاریون کے حملۂ اصفہان مین ہوئی، جس کا زمانہ ۶۳۵ھ ہے،

اب قاضی صاعدی کی مدح مین کمال نے اپنا یہ قصیدہ شاید ۶۱۵ھ کے پہلے سے لیکر ۶۲۵ھ سے پہلے تک کہا ہوگا اور معیار الاشعار کی عبارت بالا پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ معیار الاشعار کی تصنیف کے وقت ہی یہ قصیدہ کہا گیا ہے، بنا برین یہ اسی عہد کی تالیف ہوگی خواجہ نصیر طوسی کی تاریخ ولادت ۵۹۷ھ ہے اسلیے ۶۱۵ھ مین انکی عمر اٹھارہ برس کی اور ۶۲۲ھ مین ۲۵ برس کی ہوگی، اگر یہ عمر علم کی پختگی کے لحاظ سے عموماً ایسی نہین ہوتی جسمین دوست اصرار کیساتھ کسی شخص سے کوئی کتاب تصنیف کرنے کی خواہش کرین جیسا کہ معیار کے دیباچہ مین ہے" بالتماس بعضے دوستان مرتب کردہ شد" بنا برین ان تاریخی قیاسات کی صحت کی صورت مین خواجہ کی طرف اس تصنیف کی نسبت اسناد کی غیر موجودگی مین مشکوک معلوم ہوتی ہے، اور اگر اسناد موجود ہون تو اُن کے اوائل عمر کی تصنیف ہوگی،

ص ۲۵۵، کمال اسمعیل اصفہانی کی تاریخ وفات دولتشاہ نے اپنے تذکرہ مین اوکتائی قاآن کے اصفہان مین قتل عام کے وقت ۶۳۵ھ مین قرار دی ہے (ص ۱۵۲ و ص ۱۵۳ گب) مگر مراۃ العالم مین ۶۳۹ھ خلاصۃ الافکار مین ۶۲۸ھ (ان دونون حوالون کے لیے دیکھو ریو ۲

(۵۸۱ھ) اور ید بیضا علامہ آزاد بلگرامی مین ۶۲۶ھ لکھا ہے،

سلطان جلال الدین خوارزمشاہ ۶۲۱ھ مین ہندوستان سے واپس گیا، اور ۶۲۲ھ اور ۶۲۳ھ مین اس نے تفلیس اور آذربائیجان فتح کیا، اور چند روز آکر اصفہان مین قیام کیا، اسکے اس مختصر قیام کے زمانہ مین کمال نے ایک قصیدہ لکھا ہے جسمین ہندوستان سے واپسی، اور تفلیس واران کی فتح کا تذکرہ آیا ہے جس سے ثابت ہو کہ شاعر اس وقت تک زندہ تھا (دیکھو تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم ص ۱۶۵ گب) اس قصیدہ کا مطلع یہ ہے،

بسیط روی زمین گشت باز آبادان — بہ یمن سیر سپاہ خدایگان جہان

اسی مین یہ دو شعر ہین،

براق عزم تو گامے کہ برگرفت زہند — نہاد گام دوم بر اقاصی اران

کہ بود جز تو ز شاہان روزگار کہ داد — قفیم اسب ز تفلیس و آب از عمان

یہ قصیدہ جہانکشا مین نقل کیا ہے، اور پورا قصیدہ اس کے مطبوعہ دیوان کے صفحات ۹۶ اور ۹۷ مین موجود ہے،

اصفہان پر تاتاریون کا حملہ رمضان ۶۲۵ھ مین ہوا ہے، چنگیز خان نے ۶۲۴ھ مین وفات پائی اور اس کے نیک دل بیٹے اوکتائی قاآن نے ۶۲۶ھ مین باقاعدہ تخت حکومت پر جلوس کیا، اصفہان پر اوکتائی قاآن کے عہد مین کسی تاتاری حملہ اور قتل عام کا ذکر تاریخون مین نہین ملتا، اس بنا پر یہی سمجھنا قرین قیاس ہے کہ کمال نے ۶۲۵ھ (چھ سو پچیس) کے حملۂ تاتار مین شہادت پائی، اور شاید ۶۲۵ھ کا عدد ۶۳۵ھ مین ملتبس ہو گیا ہو؛

متن کتاب ہذا مین (صفحہ ۲۵۵) دولتشاہ کی پیروی مین کمال کی تاریخ وفات ۶۳۵ھ لکھی گئی ہے، فلیتامل،

صفحہ ۲۷۸، خواجہ نصیر الدین طوسی کی ولادت، متفقاً ۵۹۷ھ مین اور وفات ۶۷۲ھ مین ہوئی، (دیکھو فوات الوفیات کتبی، وہفت اقلیم امین رازی) مگر تعجب ہے کہ ریو نے ۵۷۰ھ تاریخ ولادت اور ۶۹۲ھ تاریخ وفات لکھی ہے (برٹش میوزیم کیٹلاگ جلد ۲ صفحہ ۴۴۱) جس کی کوئی سند نہین معلوم،

درۃ الاخبار (طبع لاہور) کے فاضل محشی نے تاریخ گزیدہ کے حوالہ سے لکھا ہے (صفحہ ۱۳۳) کہ "وعمرش بقول صاحب گزیدہ ۷۵ سال و ۷ ماہ و ۷ روز بود" مگر مجھے گزیدہ مین اس قسم کا کوئی بیان نہین ملا (دیکھو تاریخ گزیدہ صفحہ ۵۸۱ و صفحہ ۶۵۵ و صفحہ ۸۱۱) البتہ ہفت اقلیم امین رازی مین یہ لکھا ہے کہ "مدت عمرش ہفتاد وہفت سال وہفت ماہ وہفت روز بودہ" (نسخہ قلمی ندوۃ العلماء) لیکن در حقیقت یہ مدت عمر ۷۵ برس ۷ مہینے اور ۷ روز ہونی چاہیئے کہ امین رازی نے ۱۱ جمادی الاولی ۵۹۷ھ کی تاریخ ولادت اور ۱۸ ذیحجہ ۶۷۲ھ کی تاریخ وفات نقل کی ہے اور یہ کل مدت اسی قدر ہوتی ہے! متن نے (صفحہ ۲۷۸ مین) خواجہ کی عمر ۷۷ برس لکھدی ہے، جو تصحیح طلب ہی، درحقیقت کچھ کم چہتّر برس ہوتی ہ

صفحہ ۲۸۶ و ۲۹۱ محمد بن بدر جاجرمی، ملک الشعراء بدر الدین جاجرمی کا لڑکا تھا، بدر جاجرمی خواجہ بہاؤ الدین جوینی (عطا ملک جوینی کے باپ) کا مداح وشاعر تھا، بہاؤالدین جوینی نے ۶۵۱ھ مین وفات پائی ہے، بدر جاجرمی کا حال دولتشاہ نے لکھا ہے، (صفحہ ۲۱۹ گب) مگر کوئی تاریخ نہین

لکھی ہے، اس کے بیٹے محمد مصنف مونس الاحرار کا حال کہین نہین ملا،

ص ۲۹۲، مونس الاحرار فی دقائق الاشعار، محمد بن بدر جاجرمی کے تذکرہ مونس الاحرار کا ذکر ڈاکٹر سر ڈینی سن راس نے اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز کے ایک بلیٹن مین اپنے ایک مضمون "رباعیات عمر خیام اور الحاق" مین کیا ہے، اس مین سے صرف مونس الاحرار کا تذکرہ معارف جلد ۲۱ نمبر ۳ (مارچ ۱۹۲۸ء) صفحہ ۲۱۰ مین حسب ذیل چھپا ہے،

اس قلمی نسخہ کا نام مونس الاحرار ہے، پانچ سو صفحون کی کتاب ہے، تالیف کا سال ۷۴۱ھ (۱۳۴۰ء) ہے، اس مین قدیم شعراء سے لیکر مصنف کے وقت تک کے نامی شعراء کے کلام کے انتخابات موجود ہین، مصنف کا نام محمد بن بدر جاجرمی ہے، اور لطف یہ ہے کہ یہ نسخہ از اول تا آخر خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اس کا خط نہایت صاف ہے،

ص ۳۳۲ بعض مصنفین کی تقلید مین ہم نے ذخیرۂ خوارزمشاہی کو سلطان علاء الدین خوارزمشاہ (۵۶۸ھ۔ ۵۹۶ھ) کے عہد کی تصنیف بتایا ہے، لیکن یہ صحیح نہین، اس کا مصنف ابو ابراہیم اسماعیل بن حسن جرجانی ۵۰۴ھ مین خوارزم آیا تھا، جیسا کہ اس کتاب کے دیباچہ مین ہے، اور سلطان قطب الدین ابو الفتح محمد بن نوشتگین (۴۹۱ھ۔ ۵۲۱ھ) کے نام پر لکھی گئی ہے، (دیکھو ریو کی فہرست برٹش میوزیم لائبریری ج ۲ ص ۴۶۶) خود مصنف کی وفات ۵۳۱ھ مین ہوئی ہے (دیکھو معجم البلدان یاقوت لفظ جرجان) البتہ اسکی دوسری تصنیف خفی علائی سلطان علاء الدین اتسز خوارزمشاہ (۵۲۱ھ۔ ۵۵۱ھ) کے نام پر شاید اسکی شہزادگی کے زمانہ مین لکھی گئی ہے، ان دونون کتابون کے خطبے بانکی پور کیٹلاگ (جلد ۱ ص ۳۱ اور ص ۳۷) مین مذکور ہین، تمت

کتاب خیام کی فہرستین

(۱) فہرست اسماء

یعنی

وہ اشخاص جنکے نام اس کتاب مین آئے ہین، لیکن خیام کا نام اور تخلص اس فہرست مین شامل نہین ہے

متن کا ہندسہ جلی اور حاشیہ کا خفی ہے

ابوطیب: سہل صعلوکی، متنبی،		عبدالرزاق شہاب الاسلام،		احمد بن حسین جعفی = متنبی	
ابوالعباس: باخرزی، لوکری،		ابومحمد: عباس عصاری،		احمد بن حسین خطیب،	۲۲۳
ابن ابی اصیبعہ، ابن تیمیہ،		قاسم بن علی حریری،		احمد بن حسین الرشید تبریزی	۱۱، ۱۴، ۵۵، ۹۱
ابن خلکان،		ابومسلم (خسر نظام الملک)	۲۶، ۲۷	احمد بن داؤد دینوری =	
ابوعبداللہ: حاکم، ذہبی، رودکی،		ابوالمظفر: ارسلان خان،		ابوحنیفہ،	
ماہانی، ناتلی،		اسفراری، طفغاج خان،		احمد بن عبدالحلیم حرانی (ابن تیمیہ)	۷۸، ۸۳، ۳۱۶،
ابوالعلاء: صاعد، معری،		ابوالمعالی = عبداللہ میانجی،		احمد بن عبداللہ،	۳۰۳
ابوعلی: ابن سینا، ابن مسکویہ،		ابوالمفاخر = محمد بن منصور،		احمد بن عبداللہ تنوخی =	
ابن ہیثم، محسن بن علی تنوخی،		ابومنصور ثعالبی،	۲۱۸، ۲۱۹	معری،	
ابوعلی بن شادان،	۲۲،	ابومنصور: ابن زیلہ،		احمد بن عبدالملک بن عطاش	۴۰-۴۱
ابوعمر = قاضی محمد بن حسین بسطامی،		قطران،		احمد بن عمر بن علی (نظامی عروضی)	۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۸۳، ۸۹، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۶۲، ۲۱۵، ۲۵۱
ابوالفتح، (ابن لیثک)	۵۸، [illegible]، ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۴	ابونصر = عمید الملک کندری،			
		فاریاب، ملان، نسوی،			
ابوالفتح = عبدالرحمان خازن،		ابونواس،	۳۳۵،		
فخرالملک، مجیر الدولہ،		ابوالوفا = بوزجانی،			
ابوالفتوح = سہروردی،		ابوالولید = ابن رشد،			
ابوالفرج = ابن رجب،		ابویزید = طیفور، مظفر برآز			
ابوالفضل،	۱۲۷،	شجاع،			
ابوالقاسم استرابادی،	۱۵۴	اقسنر بن محمد (خوارزمشاہ)	۱۵۴،	احمد بن قاسم خزرجی (ابن	۷۷، ۲۱۸
ابوالقاسم = عبدالکریم قشیری،		احمد بدلی سبزواری،	۲۴۷، ۲۴۴، ۲۴۸،	ابی اصیبعہ)	
ابوکالیجار = گرشاسپ،		احمد خان (خاقان)	۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۷	احمد بن محمد (ابن مسکویہ)	۱۰۴، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳
ابوالمحاسن: ابن تغری،		احمد دامغانی (قاضی)	۱۱، ۱۴	احمد بن محمد برمکی (ابن خلکان)	۹، ۹۹، ۲۳۰

(۲) فہرست اقوام وقبائل

یعنی

(وہ قومیں اور خانوادے جن کے نام اس تصنیف میں آئے ہیں)

(۳) فہرست کتب

(یعنی وہ کتابیں جنکے نام اس تالیف کے متن یا حاشیہ میں آئے ہیں)

تصحیح غلط

غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر
ابوالقاسم	ابومحمد القاسم	۲ و ۳	۱۴ و ۴	پار	چار	۲۲۱	۱۱
ابوالفتح	الفتح	۳	۲	بگوی	گوئی	۲۳۶	۱۳
سنہ ۵۵۰ھ	سنہ ۵۵۲ھ	۷ و ۲۵	۵ و ۱۲	جسریدۃ	خسریدۃ	۲۴۳	۱۲
سنہ ۴۲۴ھ	سنہ ۶۲۴ھ	۷	۱۰	سنہ ۱۸۹۸ء	سنہ ۱۸۹۷ء	۲۶۵	۲
مجمع الغرائب	مخزن الغرائب	۸ و ۲۴۴	۲ و ۱۶	بدر	ابن بدر	۲۸۶ و ۲۹۵	۴ و ۱ (حاشیہ)
جامع التواریخ	فردوس التواریخ	۹	۱۶	اسکندریہ ہ	اسکندریہ کا	۳۱۵	۵
سنہ ۵۴۵ھ	سنہ ۵۴۹ھ	۱۴	۵	دوسرا نہیں	دوسرا معبود نہیں	۳۲۲	۱۵
کتابین	باتین	۱۳	۱۸ (حاشیہ)	ان کے حکمار	ان حکمار	۳۲۹	۳
سنہ ۸۱۷ھ	سنہ ۷۱۸ھ	۱۹	۹	بن دایہ	دایہ	۳۳۶	۸
علی	محمد	۲۹	۹	زہاد عباد	زہاد و عباد	۳۴۳	۴
سب سے پہلی	ابتدائی	۳۷	۱۷	ظہور	طہور	۳۴۸	۱
تولا تھا	ناپا تھا	۴۳	۱۰	سنہ ۹۱۲ھ	سنہ ۹۱۱ھ	۳۷۲	۱۴
سنہ ۱۱۴ھ	سنہ ۵۱۱ھ	۵۸	۱۳	الرداع	الرادع	۳۸۱	۱۵
عبدالملک	عبدالکریم	۶۵	۹	اسم لوجود	اسم الوجود	۳۸۷	۳
سنہ ۴۴۰ھ	سنہ ۴۲۹ھ	۸۳	۱۲ (حاشیہ)	کلامنہ	کلامنا	۳۹۵	۴
بعد	ساتھ	۹۴	۱۴	لقیبا	لقبا	۳۹۸	۱ (حاشیہ)
سنہ ۳۶۷ھ	سنہ ۳۸۸ھ	۱۲۱	۷	نطالہمر	نطالبہم	۴۰۴	۱۰
سے نام سے	کے نام سے	۱۳۰	۸	بلا	بلا	"	۱۲
اُسکا	اُن کا	۱۴۲	۱۶	مقترنہ	مقترنۃ	۴۰۵	۱۳
خمس وعشرۃ	خمس عشرۃ	۱۸۲	۱۰	عنہا	عنہا	۴۰۹	۱۳
سے سنہ ۶۴۶ھ	اور سنہ ۶۴۶ھ	۲۱۴	۱۴				